





**ISSN 1415 - 4668**



**ANO 2009**

**REVISTA IDEIÇÃO**

**Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia**

### **Conselho Editorial**

Antônia Pereira Bezerra (Universidade Federal da Bahia - UFBA)  
Antônio José Romera Valverde (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP)  
Aurino Ribeiro Filho (Universidade Federal da Bahia)  
Carlos Ziller Camenietzki (Museu de Astronomia e Ciências Afins/CNPQ)  
Catherine Moreira Bryan (Universidade de Wisconsin – Oskosh - UWU/USA)  
Charbel NiñoEl-Hani (UFBA)  
Constança Marcondes César (Pontifícia Universidade de Campinas-PUCCAMP)  
Desidério Murcho (King's College - UK)  
Dante Augusto Galeffi (UFBA)  
Eduardo Chagas Oliveira (UEFS)  
Edvaldo Souza Couto (UFBA)  
Eliab Barbosa Gomes (UEFS)  
Elyana Barbosa (UFBA)  
Graça Simões (Bibliotecária da UEFS)  
Hugo Aznar (C.E.U. San Pablo–Valencia/Espanha)  
Israel de Oliveira Pinheiro (UFBA)  
James Fieser (The University of Tennessee at Martin)  
João Alves Campos (UEFS)  
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)  
Joceval Bitencourt (Universidade Estadual da Bahia/UNEB)  
Jorge Alberto da Costa Rocha (UEFS)  
Jorge Vital de Brito Moreira (Universidade de Wisconsin – Oskosh - UWU/USA)  
José Crisóstomo de Souza (UFBA)  
Júlio Celso Ribeiro de Vasconcelos (UEFS)  
Lêda Silva Guimarães (Psicanalista)  
Leonidas Hegenberg (Instituto Brasileiro de Filosofia)  
Maria Constança Pissara (PUC/SP)  
Mariluze Ferreira de Andrade e Silva (Universidade Federal de São João Del-Rei/UFES)  
Nilo Henrique Neves dos Reis (UEFS)  
Olivail Freire Júnior (UFBA)  
Raquel de Matos Cardoso Vale (UEFS)  
Sérgio Antônio Carlos (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

### **Periodicidade:** Semestral

Os artigos e demais textos publicados nesta revista são de inteira responsabilidade de seus autores. A reprodução, parcial ou total, é permitida, desde que seja citada a fonte.

### **Ficha Catalográfica:** Biblioteca Central Julieta Carteadó

Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana - Feira de Santana - v. 1, n. 1 (1997-)  
n.21, jan./jun. 2009

Semestral

ISSN 1415 - 4668

1. Filosofia - Periódicos I Universidade Estadual de  
Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos  
Filosóficos.

CDU 1



**Núcleo Interdisciplinar  
de Estudos e Pesquisas em Filosofia  
[ NEF/ UEFS ]**

**Coordenador Geral**  
Eduardo Chagas Oliveira

**Vice-coordenador**  
Júlio Celso Ribeiro de Vasconcelos

**Secretária**  
Jaciene Silva e Carvalho

**Membros**  
Ângelo Márcio Gonçalves / Antônio César Ferreira da Silva /  
Caroline Vasconcelos Ribeiro / Eduardo Chagas Oliveira / Elyana  
Barbosa / João Alves Campos / Jorge Alberto da Costa Rocha /  
Júlio Celso Ribeiro de Vasconcelos / Nilo Henrique Neves dos Reis

**Membros Associados**  
Edvaldo Couto (UFBA) / Geovana da Paz Monteiro(UFRB) /  
Israel Pinheiro (UFBA) / Ivana Libertadoira Borges Carneiro  
(UNEB) / Joceval Bitencourt (UNEB) / Jorge Moreira  
(UWO/USA) / Marcelo Santana (UFRB) /  
Wilson Nascimento Santos (UFBA)



## UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA

---

---

### REITOR

José Carlos Barreto de Santana

### VICE-REITOR

Washington Almeida Moura

### DIRETOR DO DCHF

**Departamento de Ciências Humanas e Filosofia**

Onildo Araújo da Silva

### VICE-DIRETOR DO DCHF

Jaimeval Caetano de Souza

### EDITOR RESPONSÁVEL

Eduardo Chagas Oliveira

### EDIÇÃO DE TEXTO

Leticia Telles (UNEB) — Inglês

Elizangela Chagas Cerqueira (UEFS) — Francês

Daniela Chagas Oliveira (NEF/UEFS) — Espanhol

### PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA

Jaciene Silva e Carvalho

### NESTE NÚMERO

Ângelo Marcio Macêdo Gonçalves

Antônio Cesar Ferreira da Silva

Clerisvaldo Santos Paixão

Hilton Leal da Cruz

Remi Schorn

Tiago Medeiros

### **Solicita-se permuta. Exchange desired**

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia - NEF

Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS



# REVISTA IDEIÇÃO

Revista do Núcleo Interdisciplinar  
de Estudos e Pesquisas em Filosofia da  
Universidade Estadual de Feira de Santana

Endereço para correspondência. Address for correspondence

Universidade Estadual de Feira de Santana  
Avenida Transnordestina, S/N — Novo Horizonte  
CEP: 44.036-900 Caixa Postal 294  
Tel: (75) 3224-8209 e-mail: nef@uefs.br  
Feira de Santana — Bahia — Brasil

## **EDITORIAL PROCEDURES**

IDEAÇÃO, a UEFS's journal which is published every semester, deals with Philosophical Scientific issues in the format of papers, communications, reviews and others.

Works submitted to this journal must match the following procedures:

a) Preferably be unpublished, originally written in Portuguese, Spanish, French or English, observing the current official orthography and the rules for bibliographical reference according to the ABNT<sup>1</sup>;

b) Be formatted for Word for Windows 7.0, in letter-size paper (21,6x27,9 cm), Front side only, double space, 25 lines per page, numbered on the upper right side, with maximum number of 24 pages;

c) Be preceded by an ABSTRACT in both Portuguese and English of 150 words max. This item does not refer to either literary texts or reviews. It should also include as well as 3 (three) KEY-WORDS both in Portuguese and in English;

d) Make use of FOOTNOTES and/or REFERENCES at the end the text, numbered in crescent order (references can come in alphabetical order);

e) Present tables and illustrations with their proper legends in a separate page. There should be reference in the text of where they should be placed. Illustrations must be print in drawing paper;

f) In an extra page, print title of the work, name of the author(s), titles and name of the institution to which he is affiliated. In the abstract of theses/dissertations, indicate: name of the author, his title, title of the thesis/dissertation, institution, course, area of expertise, advisor, date of act.

g) Send two copies of the work to the Editor, along with a copy of it in a floppy disk, with author's authorization for publishing.

**ATTENTION: The texts must follow the norms above**

## **NORMAS EDITORIAIS**

A Revista IDEIAÇÃO da UEFS, de periodicidade semestral, constitui-se de matéria Filosófica, Científica, sob forma de artigos, comunicações, resenhas e outros.

Todo trabalho que se destina a este periódico deverá:

a) ser, preferencialmente, inédito, redigido em língua Portuguesa ou Espanhola, Francesa ou Inglesa, levando-se em conta a ortografia oficial vigente e as regras para a indicação bibliográfica, conforme a ABNT;

b) Ser em Word For Windows 7. 0, em papel tamanho carta (21,6 X 27,9), numa única face, espaço duplo, 25 linhas por laudas, com numeração à margem superior direita tendo, no máximo, 24 laudas;

c) ser precedido de TÍTULO, em língua Portuguesa e Inglesa, RESUMO, em língua Portuguesa, de no máximo, 150 palavras, com o respectivo ABSTRACT (este item não se refere nem aos textos literários nem as resenhas), bem como, 3 (três) PALAVRAS-CHAVE em língua Portuguesa e os 3 (três) KEY-WORDS em língua Inglesa;

d) trazer as NOTAS e/ou as REFERÊNCIAS indicadas no final do texto e numeradas em ordem crescente (as referências poderão apenas alfabéticas);

e) apresentar as tabelas e ilustrações com suas devidas legendas, em folha à parte (deverá haver indicação, no texto do lugar em que serão intercaladas). As ilustrações deverão ser feitas em papel vegetal;

f) em uma página extra, indicar após o título do trabalho: nome do autor, titulação e nome do órgão a que está vinculado. Nos resumos de tese, indicar: nome do autor e titulação, título da dissertação, instituição, curso, área de concentração, orientador, data de defesa;

g) ser encaminhado em duas vias para o Editor da Revista, acompanhado de uma cópia em disco flexível, com autorização do autor para publicação.

**ATENÇÃO: Os textos deverão se encaixar nestas normas**

# REVISTA IDEACÃO

FEIRA DE SANTANA	n. 21	p. 1 - 181	Ano 2009
------------------	-------	------------	----------

## **Sumário - Summary**

**Normas Editoriais - Editorial Rules**

**Apresentação - Presentation**

**Artigos - Articles**

## **Artigos - Articles**

### **CONSIDERAÇÕES SOBRE O APRENDER FILOSOFIA**

*Ângelo Marcio Macedo Gonçalves*

**19 - 42**

### **ROUSSEAU: AUTONOMIA**

*Antônio Cesar Ferreira da Silva*

**43 - 74**

**RACISMO E A GÊNESE DO HOMEM MODERNO**

*Clerivaldo Santos Paixão*

**75 - 102**

**A CRÍTICA DA REIFICAÇÃO DO PENSAMENTO EM  
MAX STIRNER: DA RAZÃO AO SER-PRÓPRIO**

*Hilton Leal da Cruz*

**103 - 122**

**DAS AQUISIÇÕES LEGÍTIMAS AO DIREITO COSMOPOLITA EM KANT**

*Remi Schorn*

**123 - 160**

**ANTI-REPRESENTACIONISMO E REALISMO**

*Tiago Medeiros*

**161 - 181**



## EDITORIAL

O artigo que abre esta edição pertence ao Prof. Ângelo Gonçalves e discorre acerca da especificidade do labor filosófico. Para tanto, o autor traz à luz argumentos que reforçam a idéia de que as relações entre o objeto, o método e o conteúdo em filosofia estão diretamente associadas às dificuldades do iniciante que se debruça sobre a tarefa de estudar os textos filosóficos. Assim, ante os obstáculos da leitura filosófica, o autor sugere a existência de uma sintomatologia relativa à erudição, que se agrega ao filósofo e se transfere para a sua produção textual. Neste caso, especificamente, sendo a erudição um traço constitutivo do pensador, pode-se transferir, igualmente, seja ao leitor-estudante, seja ao investigador das idéias filosóficas, esta mesma erudição.

No processo de construção dos argumentos, especialmente nos domínios da Filosofia, percebe-se uma peculiar forma de tratamento do conceito que discerne o pensar filosófico dos demais campos do conhecimento. Neste sentido, a sistematização do conhecimento em filosofia, a própria idéia de sistema e o processo de edificação e estruturação do pensamento, denotam a imprescindibilidade do perscrutar atento das noções carregadas de sentido e referência.

Coincidências entre o aprender filosofia e o filosofar estabelecem uma espécie de liame necessário entre o filósofo, sua produção argumentativa, o texto produzido e o contato com o espírito do seu intérprete. Assim, entendendo o filosofar enquanto ato e exercício constante da formação

das idéias e da construção do pensamento, o rigor do trabalho desenvolvido pelo pesquisador em filosofia, se converte em seu próprio método e produto, respectivamente.

Por todos esses elementos, Gonçalves destacará o vínculo indissolúvel que existe entre o aprendizado de filosofia e o manejo conceitual do texto. Afinal, trata-se de processo que, sendo múltiplo, ao mesmo tempo é uno. Objeto, método e produto se convertem em idéias.

O professor Antonio Cesar Ferreira, em “Rousseau: autonomia”, ratifica a condição primordial do tratamento concedido à questão da liberdade nas obras de Rousseau. Para tanto, se propõe a discutir os conceitos de liberdade, autonomia e educação, no pensamento de Rousseau, evidenciando a inovação das propostas do filósofo de Genebra, quando contrapostas ao pensamento preponderante do século XVIII. O autor concentra-se nos pormenores do Contrato Social, enquanto instrumento, salientando a importância contida na restituição da liberdade, associada ao Estado de Natureza, no contexto civil. Este resgate da liberdade, resguardando as diferenças e sem diluir as individualidades, consiste no mais requintado esforço do pensamento de Rousseau para sustentar seus argumentos em torno da teoria fundante do Contrato Social.

Nasce, diante deste contexto, conforme enuncia Ferreira, o germen do conceito de autonomia, que somente deverá ser problematizado, numa dimensão filosófica rigorosa, por meio de Immanuel Kant. Este, definitivamente, colocará o problema da autonomia no centro das discussões modernas, considerando-a um elemento estruturante da caracterização

humana, uma vez que a autonomia expressa aquilo que o homem tem de fundamental em sua existência.

Assim, a elaboração de uma “pedagogia da existência”, nos moldes instituídos por Rousseau ao agregar a postura política a uma proposta pedagógica voltada para a formação de um cidadão livre e autônomo, representará um salto qualitativo na adequação do indivíduo a um novo mundo ocidental, tipicamente moderno. Neste campo, onde o legislador/educador tem a função de contribuir com a vontade geral, a isonomia e a equidade compõem elementos essenciais para a instituição do “pacto entre os iguais”.

No contraponto da discussão sobre a igualdade, encontramos o texto do jovem pesquisador Clerisvaldo Paixão. Seus argumentos buscam apresentar uma associação entre o racismo e a gênese do homem moderno, por meio de uma incursão histórica voltada para a busca dos elementos que sustentam o racismo, enquanto um fenômeno circunscrito ao mundo moderno e, em especial, assentado nas luzes do iluminismo. Para tanto, Rousseau novamente aparece neste volume nos comentários acerca da afirmação de que “todos os homens nascem iguais”.

O autor trata da singularidade ocidental moderna, como individualidade histórica, utilizando-se do amparo conceitual de referências como Carlos Moore, Habermas, Enrique Dussel e Chukwudi Eze. A multiplicidade de referências, contudo, não implica na perda de linearidade dos argumentos apresentados pelo articulista. Pelo contrário, oferecem sustentação ao seu propósito de conceder maior consistência à idéia que apresenta à defesa, a saber: a igualdade, conceito de ordem política, se conforma à desigualdade.

A exemplo do Professor Antonio Cesar, Hilton Leal da Cruz também revisita as páginas do nosso periódico com os desdobramentos da sua pesquisa sobre “a Crítica da Reificação do Pensamento em Max Stirner: da Razão ao Ser-Próprio”. Neste trabalho, descreve o desenvolvimento da crítica de Max Stirner (1806-1856) ao fenômeno da *Reificação do Pensamento* e comenta como as exigências dessa crítica conduzem a noção de *Ser-Próprio* (*Eigenheit*). A abordagem do pensamento crítico de Stirner oferecida pelo autor está associada aos pressupostos teóricos do jovem hegelianismo. Procura-se sustentar que a transição da noção de Razão para a de *Ser-Próprio*, em Stirner, está para além do estabelecimento de um vínculo mais estreito com os propósitos expressos nos *Kleinere Schripton*, visto que “pretende deflacionar algumas pretensões do racionalismo iluminista sem deixar de oferecer uma forma de ponderar acerca do valor de certas instituições, palavras e outras elaborações humanas”.

Também pudemos contar com a colaboração de novos articulistas. Tal é o caso do Professor Remi Schorn, da Unioeste, que nos fornece um texto que trata “Das Aquisições Legítimas ao Direito Cosmopolita em Kant”. Em sua investigação da segunda parte da doutrina do direito da *Metafísica dos Costumes*, procura encontrar os efeitos jurídicos decorrentes da associação civil, o direito de castigar e de perdoar, bem como a relação jurídica do cidadão com a sua pátria e com o estrangeiro. O texto do professor Schorn traz uma formidável abordagem acerca da estruturação do pensamento kantiano na *Metafísica dos Costumes* tratando desde a fundamentação do Direito até a subdivisão da Filosofia (em três ciências), concedendo uma especial abordagem, neste caso, em especial,

às distinções entre aquelas que tratam do ser e as que se dedicam ao dever-ser.

Concluimos nossa edição com a interpretação de Tiago Medeiros sobre “Anti-representacionismo e realismo”. A proposta, conforme enunciada pelo próprio autor, procura contemplar três enfrentamentos. O primeiro deles consiste no esforço de esboçar um mapeamento de conceitos elementares do pensamento de Richard Rorty, que o levaram a sustentar a afirmação de *Contingência Ironia e Solidariedade*. Além disso, busca também delinear as possibilidades de identificar um idealismo subjacente à leitura de Rorty sobre Dummett. Não obstante, também procura contemplar uma abordagem da posição anti-representacionista, entendida como recurso alternativo ao paradigma filosófico representacionista que contempla o realismo.

Assim, ofertamos aos leitores de *Ideação*, mais uma vez, a oportunidade de contemplar, avaliar e dialogar com pesquisadores da Filosofia e demais áreas das Humanidades, com abordagens distintas e criteriosas de temas singulares do pensamento filosófico.

**Eduardo Chagas Oliveira**

*Editor*



# CONSIDERAÇÕES SOBRE O APRENDER FILOSOFIA

Ângelo Marcio Macedo Gonçalves

Universidade Estadual de Feira de Santana  
angelomgoncalves@uol.com.br

**RESUMO:** Quais os procedimentos do labor do fazer filosofia? Como entender as condições de possibilidade do aprendizado de filosofia? Esse trabalho tem essas questões como o fio condutor para o entendimento da relação entre o ensino de filosofia e o filosofar. Apresentaremos considerações acerca do movimento entre percepção e/ou intuição dos conceitos e de sua possível descrição no ensino e apreensão dos conteúdos filosóficos. Movimento no qual se nos apresenta a tarefa do filosofar e o ensino-aprendizagem de filosofia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ensino de Filosofia; Filosofia e Ensino; Metodologia Filosófica.

**ABSTRACT:** What are the procedures of the philosophizing labor? How to understand the conditions of possibility in learning philosophy? This work has these issues as the guiding principle for understanding the relationship between teaching philosophy and philosophizing. We present considerations about the movement between perception and/or intuition of the concepts and their possible description in the teaching

and apprehension of philosophical content; the movement in which the task of philosophizing and the philosophy teaching and learning are presented to us.

**KEY-WORDS:** Philosophy Teaching; Philosophy and Teaching; Philosophical Methodology.

Filosofia tem um campo de modalidades. Assim como outras formas de conhecimento, a filosofia tem sua especificidade e sua área de atuação. Sua demarcação e delimitação são caracteres importantes para quem investe na formação filosófica. O que pensaremos a seguir se reveste na tessitura de algumas considerações, muito embora carregada de proposições metodológicas, sobre procedimentos – que acreditamos essenciais e imprescindíveis – do labor do fazer filosofia. Entendo essa tarefa como as próprias condições de possibilidade do aprender filosofia, ou talvez, filosofar. Partimos do princípio de que a tarefa demandada no processo do filosofar, ou mesmo, dos meios de se ter acesso a este conhecimento, já estabelece uma tarefa intelectual pressuposta no próprio interior dos textos de filosofia. Que relação existe entre o objeto, o método e o conteúdo em filosofia? Quais as dificuldades do iniciante na filosofia? Quais os obstáculos da leitura filosófica? A interpretação filosófica é passível de uma metodologia direcionada à sua apreensão? E o que dizer do “talento filosófico”? É evidente que são questões extensas e demandariam grande quantidade de argumentos e exemplos para tentar esgota-las. No entanto, tentaremos expor, longe de qualquer tentativa de exauri-las, insinuações sobre a labuta diária do trabalho filosófico.

Temos percebido, durante o tempo que trabalhamos em cursos de graduação na Universidade alguns sintomas recorrentes nos alunos, quando estes se deparam com o conteúdo filosófico. Não nos interessaremos aqui em estipular um método de ensino, nem discutir a formação dos professores, mas em considerar o que é inevitável na compreensão de filosofia. Se insistirmos nesta sintomatologia, o que é de

se esperar, encontraremos um dado importante para o acesso da compreensão filosófica: a dificuldade da inserção na inevitável erudição do processo do filosofar.

Vinculo o aprendizado de filosofia, não creio que possa ser de outra maneira, ao manejo conceitual do texto; isto é, a um procedimento de leitura e interpretação da obra filosófica. Eis a teoria e a prática em filosofia: o texto. E é a partir dele e por ele que acessamos aos conceitos e suas disposições. A sua produção. Essa é uma tarefa que organiza o aprendizado e estabelece o estatuto desse conhecimento. Mas, o que dificulta o acesso? Uma primeira dificuldade é metodológica. Filosófica. E por ser assim, estabelece dentro do próprio conteúdo tratado as formas de validação e regras de exposição. “Por definição, parece que toda obra filosófica – esta é uma característica do gênero – elabora ou tende elaborar as condições de sua própria validade, e, portanto enuncia as próprias regras de leitura que se pode fazer dela”. (COSSULTA, 1994, p.3). Isso requer do leitor, de quem estás a filosofar, uma acuidade intelectual exaustiva. Que não se traduz, somente, - muito embora a sedução de tal tarefa nos permita imagens sedutoras e inebriantes - na identificação de estilos lingüísticos, mas, além disso, permite uma concepção conceitual contida nas esferas epistemológicas do próprio texto. Vejamos:

Ao traçar mais acima o quadro das categorias, dispensamo-nos de defini-las umas após as outras, porque nosso objetivo, unicamente limitado a seu uso sintético, não tornava essas definições necessárias, e porque não se deve, empreendendo coisas inúteis, expor-se a responsabilidades que podem ser dispensadas.

Isso não era um subterfúgio, mas uma regra de prudência muito importante que recomenda não arriscar-se a definir imediatamente e não buscar simular a perfeição ou a precisão na determinação do conceito, quando podemos nos contentar com este ou aquele caráter desse conceito, sem ter necessidade de uma enumeração completa de todos os caracteres que fazem o conceito total. Mas percebe-se agora que o motivo dessa prudência é ainda mais profundo, porque não teríamos podido definir as categorias ainda que o quiséssemos; pois, se afastarmos todas as condições da sensibilidade que os assinalam como conceitos de um uso empírico possível e se os tomarmos por conceitos das coisas em geral (por conseguinte, de uso transcendental), não há nada a fazer em relação a elas senão considerar a função lógica nos julgamentos como a condição de possibilidade das próprias coisas, sem poder mostrar de forma alguma onde elas podem encontrar sua aplicação e seu objeto (*Object*), nem, conseqüentemente, de que maneira podem ter uma significação qualquer e um valor objetivo no entendimento puro sem o amparo da sensibilidade. (KANT, 2004, p. 219).

No trecho aparece tema, método e fim intercalado com a autoconsciência ou autoreflexão das questões filosóficas. Esse processo causa nos estudantes um determinado desvio de interpretação, estabelecido pela falta de acuidade de leitura, fator esse que dificulta o ponto de partida do aprendizado de filosofia. É óbvio que em qualquer leitura isso tenha que ser pressuposto. Em filosofia é uma condição *sine qua non*.

Uma boa formação do aluno permite um fluxo maior das informações. E a disciplina (momento no qual a reflexão

é analisada) traduz o percurso que estabelece um nível de compreensão do sentido das questões filosóficas. Mas como aprender a fazer isso? Qual metodologia usar para tal empreendimento? Creio que não existe um método. No entanto, a prática filosófica, a convivência com as questões e a melancolia de assumir uma desconfiança são requisitos fundamentais para o trabalho filosófico.

Um fator importante para a inserção em filosofia é a compreensão da demarcação de questões de fato e questões de conceitos. Questões de primeira ordem e de segunda ordem, conforme sugere Ryan (1978, p. 17). Esse autor expõe estas distinções e apresenta alguns instrumentos básicos e elementares da filosofia. A argumentação se desenvolve com o objetivo de apresentar um percurso intelectual e metodológico para a compreensão do campo de atuação da filosofia. Quais seriam os requisitos? Creio que, metodologicamente falando, atenção, concentração e disciplina aparecem como trabalho efetivo do trato conceitual. Esses requisitos dão a organização necessária, mas não suficiente, visto que a admissão dos conceitos filosóficos, além dessa organização metodológica, requer um vôo do espírito sobre si mesmo, para o tratamento conceitual no interior da exposição textual. O entendimento do vocabulário, a manipulação consciente das articulações das definições, a inserção no estilo do autor e a efetivação da leitura com o trabalho cotidiano no texto são tarefas fundamentais do aprender filosofia. É com o próprio trabalho filosófico que aprendemos o filosofar, e este trabalho já é, em si mesmo, filosófico. Acredito que devemos nos seduzir com tais

questões. Provocar uma paixão inicial como ponto de partida do trabalho e, com isso, dissecar o conceito nas suas nuances – mesmo que, talvez, comprometa o sentimento inicial, devemos correr o risco das conseqüências.

Regularmente, nossas idéias aparecem como um conhecimento assistemático, e o filosofar consistiria na atividade de sistematização desses conteúdos. Esta tarefa, seria uma organização das manifestações da existência humana, direcionadas para um resultado ativo. Para a organização das ações. Filosofia como compreensão geral do mundo, traduzida no engajamento das atitudes, na sustentação das ações conscientes. Ideologicamente, conscientes. Filosofia como entendimento do mundo; das aspirações e valores humanos. Isto é, compreensão para a ação. Requeremos cautela nessa idéia. Talvez até, renunciemos tal proposição. Por mais que seja uma característica nobre, não vemos nisso uma demanda filosófica. Exclusivamente filosófica.

Um aspecto importante de se pensar é o papel das idéias prévias no processo de aprendizagem em filosofia. Talvez não sejamos convincentes no nosso argumento; todavia, é uma questão que se faz importante para a nossa posição. Basicamente, o que entendemos por idéias prévias são os matizes adquiridos pela situação ordinária dos sujeitos. Quais sejam: os *conhecimentos* adquiridos na emergência cotidiana, nas informações da vida diária, na participação efetiva da cultura em geral. Aspectos religiosos, informações científicas, divulgações da mídia – com todo o poder de persuasão e convencimento -, a convivência social, além

das heranças da tradição familiar. São exemplos do conteúdo adquirido na formação geral do indivíduo.

Acredita-se na importância dessas informações para uma formação intelectual específica. De forma geral, o percurso se daria em uma ordem de superação e aperfeiçoamento desses conteúdos. O conteúdo intelectual serviria como molde de perfectibilidade, de lapidação e, talvez reforma dos conhecimentos brutos. Mas quais seriam as idéias prévias dos conteúdos filosóficos? Quais as idéias prévias dos procedimentos abstratos? Ademais, a supressão do termo 'filosófico' no parágrafo anterior é restritamente proposital; não significa afirmar que não possamos ter intuições de questões filosóficas ordinariamente. Mas, o que tentamos considerar é uma mudança no vetor da aprendizagem. Entendemos que as idéias prévias serão o fim da filosofia e não o começo. Elas serão concebidas a partir da formação anterior dos conceitos. Filosoficamente falando, elas serão a sua condição de possibilidade. Questões como a função da morte, a igualdade das razões, objetos de exame<sup>1</sup>, a simplicidade do simples, a falsidade das sensações, a imediatidade do objeto fenomênico, a consciência íntima do *eu* são exemplos de questões conceituais. Filosóficas. E por serem assim, já demandam um procedimento de filosofar anterior à sua cognoscibilidade. Em outras palavras, é o filosofar que dará o tom de significação. Portanto, a sua condição de possibilidade é o seu estatuto significativo. E o filosofar é a possibilidade da inteligibilidade destas condições.

Vejamos um exemplo que considero relevante para nossa idéia:

Há certos filósofos que imaginam que temos a todo momento a consciência íntima do que chamamos nosso *eu*; que sentimos sua existência e sua continuidade de existência; e que estamos certos, mais do que pela evidência de uma demonstração, de sua identidade e de sua simplicidade perfeitas. De minha parte, quando penetro mais intimamente naquilo que chamo *eu*, deparo-me sempre com uma percepção particular ou um outra, de calor ou de frio, de luz ou de sombra, de amor ou de ódio, de dor ou de prazer. Jamais, em nenhum momento posso compreender-me, a *mim*, sem uma percepção, e nada posso observar senão a percepção. Quando minhas percepções são afastadas por algum tempo, como durante um sono tranqüilo, durante esse tempo não tenho mais consciência de *mim* e pode dizer realmente que não existo. (HUME, 1968, p.342-344).

Qual seria a idéia prévia para a incognoscibilidade dos objetos? E sendo esse objeto, nós mesmos? Como ter uma intuição de que não existimos? Como negar a nossa existência ordinária? Como provocar isso em nós? Creio que isso reforça nossa idéia. O entendimento do percurso do autor nos dá a condição de entendimento dessa tese grave; não obstante a sua importância e relevância filosófica. Note bem, termos como ‘identidade’, ‘sentimento de existência’, ‘continuidade de existência’, ‘demonstração’, ‘percepção particular’, entre outros, são pontos fundamentais para a inserção no pensamento do autor. E a apreensão destes termos na unidade textual só é possível quando fazemos o mesmo percurso de leitura e manipulação conceitual. São os elementos ou instrumentos do filosofar. E é na inserção

do todo do texto, na sua unidade dissecada, que aprendemos o filosofar; senão, pelo menos a filosofia<sup>2</sup>. Daí se segue que, uma idéia de *não-existência* não é posta antes da reflexão. É um produto reflexivo.

Não queremos reduzir a tarefa da filosofia exclusivamente a uma análise do discurso. Aos meios de explicitação dos estilos, por exemplo. Essa tarefa é posterior ao que entendemos por leitura filosófica. Insistimos que o trato dos conceitos com o texto é o que fundamenta a tarefa do filosofante. E assim sendo, o trabalho deve começar com essa articulação, já estabelecida pelo texto pronto, isto é, pela explicitação da gramática própria dos problemas filosóficos. Como dissemos, as idéias já não são prévias; pelo contrário, elas já estão estabelecidas no escopo mesmo da reflexão.

Não conjugamos sumariamente com Derrida quando ele insiste no ocultamento do primeiro contato com o texto, revestindo a condição da lei da composição e a *regra do jogo* do texto de um caráter nebuloso. É claro que o seu contexto está mais para o estilo do que para o aprendizado, inclusive do estilo. Acreditamos que o aprendizado, a partir da manipulação textual deve constituir-se como a simultaneidade da leitura e da análise. As condições da leitura filosófica são as condições das leis de sua composição. Entender filosofia é compor um texto filosófico.

Gostaríamos de nos deter, com um pouco de cautela interpretativa, na análise de Derrida. Digo precisamente no texto *Farmacéia*. (DERRIDA, 1991, p. 11-21) É de grande clareza e erudição o tratamento feito por esse autor sobre a noção de dissimulação da textura do texto. Não obstante, sua compreensão da relação entre o texto de

Platão *O Político* e o *Fedro*, insistindo na maturidade deste e na relevância daquele, estabelece uma notória articulação entre as condições da produção textual e em uma brilhante hermenêutica filosófica. O seu interesse, diz o autor, não seria no texto *O político*. Mas, no *Fedro*. “O exemplo que proporemos não será, tratando de Platão, o *Político*, no qual se pensaria inicialmente devido ao paradigma do tecelão, e, sobretudo, ao paradigma do paradigma – a escritura – que o precede.” (DERRIDA, 1991, p. 11).

O objetivo desse autor circunscreve-se na tomada de posição, muitas vezes obscurecidas pelos seus vãos estilísticos – que apesar de sinceros oblitera-se entre o significante e o significado -, da decência ou da indecência da escritura. Essa genealogia da escritura, como lhe é sugerido, encarna a duplicidade do valor textual. Queremos afirmar que o aprender filosofia não é uma tarefa exclusivamente hermenêutica. O trato com o texto é mais vivo e orgânico. Mais visceral. O texto é o objeto, o conteúdo, o método e o fim do filosofar.

Não é exagero, creiamos, afirmar que a atividade filosófica se estabelece como uma descoberta das causas, dos sintomas, das intuições do espírito. Se pensarmos dessa forma, entenderemos que a passagem entre a causa de um sintoma e o entendimento da causa do sintoma é uma passagem tênue. Não é efêmera. O autor filosófico possibilita, na sua exposição, duas competências. A primeira é da provocação nos sujeitos dessa intuição. A segunda é o entendimento dessa inevitável intuição. Como ela se nos apresenta. O autor possibilita no texto as condições necessárias para a compreensão desse sentimento, assim como sua descrição.

Hume desenvolve nas seções VII e VIII das *Investigações* o que colocamos acima como “intuições do espírito”. Percebemos, pelo menos nessa leitura deslocada da unidade da obra desse singular autor, como (na explicitação textual) é desenvolvida a passagem da intuição do conceito para a sua descrição. “Portanto, esta conexão que *sentimos* no espírito, esta transição costumeira da imaginação de um objeto para o seu acompanhante usual, é o sentimento ou a impressão que origina a idéia de poder ou de conexão necessária”. (HUME, 1992, p.102). Vejam que a utilização do termo ‘*sentimos*’ tem um papel de operador, por um lado, e de *conceito* por outro. Não excludentes. ‘*Sentimos*’ opera enquanto “conexão costumeira no pensamento ou na imaginação entre um objeto e o seu acompanhante habitual” (HUME, 1992, p.103) e constitui-se como conceito (*Poder ou Causa*) na medida em que se estabelece como objeto de investigação.

Segundo estas explicações e definições, a idéia de *poder* é tão relativa como a de *causa*: ambas dizem respeito a um efeito ou a um outro evento unido constantemente ao primeiro. Quando consideramos a circunstância *desconhecida* de um objeto, que fixa e determina o grau e a quantidade de seu efeito, denominamo-la seu poder. E é do consenso geral entre os filósofos que o efeito é a medida do poder. Mas se eles tivessem uma idéia de poder, tal como é e em si mesmo, por que não poderiam medi-lo por si mesmo?. (HUME, 1992, p.103).

Aprendemos no espírito o conceito e entendemos a partir da exposição do percurso necessário da organização argumentativa constituída nos meandros do texto. É uma

característica definida, útil e profícua da tarefa do filosofar. Trabalho cotidiano do produtor filosófico. Produção construída na atividade espiritual provocada pelo *sun-grammata* filosófico. Insistimos, portanto, que a atividade da leitura filosófica não delimita a intuição. Pelo exposto no texto filosófico, a intuição é sentida e entendida dentro da compatibilidade entre o escrito e o verdadeiro. Gramática própria dos textos filosóficos.

Mas, como administrar a relação do início do filosofar (intuitivo e inquietação preliminar do filosofante) e a sistematização do conceito? Podemos pensar, didaticamente, tal procedimento? Essa questão nos leva, inevitavelmente, a outra discussão: se o que fazemos em nossos cursos é Filosofia ou História da Filosofia? Podemos dissociá-las? Fazer Filosofia não é manipular a História da Filosofia? E entender, operando, a História da Filosofia não é trabalhar filosoficamente?

Hodiernamente, há uma demarcação, que creio ser consensual, mas que nos causa um pouco de embaraço - evidentemente quando defendemos nossa posição - entre o filosofar (ou Filosofia) e a História da Filosofia. Fica claro que os cursos de graduação em Filosofia no Brasil se denominam como historiográficos. Pelo menos quando se fala em Pesquisa em Filosofia. Basicamente e ortodoxamente estruturalistas eles se manifestam tradicionalmente no ensino na leitura rigorosa e metodologicamente estabelecida a partir da reconstrução das doutrinas ou sistemas filosóficos. Entender é expor sua lógica interna.

Por outro lado, existem algumas relevantes manifestações sobre o caráter metodológico da filosofia nos cursos de

Graduação em Filosofia. Se entendermos a pesquisa estruturalista em filosofia como ‘conteudística’ entenderemos outra perspectiva como ‘metodológica’. Nesse modelo, a prática da filosofia sobressairia à sua teoria. Filosofia como forma de entendimento dos anseios humanos. Filosofia como modelo de compreensão para o uso social e interventor crítico da realidade emergente. Deslocamento de problemas da história da filosofia (no qual também tem uma importante e relevante tarefa de formação, mas não predominante) para entender as atitudes individuais e coletivas dos sujeitos contemporâneos.

Percebemos que essa demarcação em teoria e prática filosófica é mais política do que filosófica. É mais uma atitude ideológica do que uma filosofia da filosofia. Assumimos a idéia de que o trato com o texto é o filosofar. Justificamos que é uma tarefa, não só de entender a estrutura das doutrinas, mas também, a partir do texto e com ele nos voltarmos para uma realidade filosoficamente estabelecida. Entendemos que não há distinção entre teoria e prática filosófica. A leitura dos textos filosóficos é, por si, uma atividade prática do estudante de filosofia. A realidade filosófica é a sua condição de possibilidade exposta por uma estrutura de discurso produzida pelos estudantes de filosofia. É o que se pressupõe.

A História da Filosofia é fundamental, mas o seu tratamento deve ser direcionado pelo professor para que não seja apenas uma historiografia dos problemas filosóficos. A História da Filosofia é particular. É já um problema filosófico. A noção de temporalidade dos problemas filosóficos (ou a falta dele), a noção de desenvolvimento histórico da razão,

são exemplos de questões filosóficas dentro da exposição da história da filosofia.

Não queremos desenvolver, mais, este argumento sobre essa possível dicotomia entre filosofia como conteúdo e como método, visto que, em assim sendo, ofuscar-se-ia nosso problema aqui proposto. Qual seja: o aprendizado de filosofia. Apesar de essa dicotomia ser um tema relevante nas discussões sobre o ensino, acreditamos que devíamos assumir um risco, com prudência metodológica, de propor uma sinonímia metodológica. O texto como teoria e prática do aprendizado da filosofia. Não só a leitura, mas também a sua produção e as nuances interpretativas e expositivas, sua relação externa e sua admissão por uma sociedade estabelecida. Portanto, a não libertação do texto não significa o malogro do acesso ao mundo. A pedagogia filosófica requer um percurso que vai do texto para o mundo do texto.

Queremos rechaçar com veemência a idéia de que tal procedimento transformaria a filosofia em um profissionalismo burocrático. A especialização necessária do tratamento dos conceitos não reduz o campo do conhecimento filosófico. O que, muitas vezes, é o alvo das difamações. Também discordamos de que esse trabalho mutilaria a paixão de pensar. Título dado aos que filosofam. Chamamos de filosofia o conjunto de pensamento e paixão. De paixão escrita, traduzida e exposta. Eis o cenário da filosofia. “Penso que a filosofia consiste no esclarecimento de conceitos centrais de nosso entendimento. Isso significa que o que se deve aprender em filosofia não são informações, mas é antes uma ação”. (TUGENDHAT, 2004, p.140). E defendemos a idéia que essa ação seja a vivência e a co-vivência com

o texto filosófico. Este autor o chama de arte. Nós chamamos de talento filosófico. Uma competência para uma *aclaração*<sup>3</sup> dos conceitos. Eis o cenário filosófico.

Falamos nesse tratamento sem recorrer a um público específico, que não fosse o filosófico. Existe um tempo lógico desse público? Podemos deslocar o ensino de filosofia da graduação para o ensino médio? Creiamos que sim. Com suas devidas proporções. Quais? Eis nosso desafio. Como fazer? Eis a tarefa. Como tornar a filosofia relevante? Se com os marxistas a filosofia não tem futuro<sup>4</sup>, então com a filosofia há, efetivamente, o presente. E o presente deve aparecer na atitude pedagógica dos professores de filosofia de promover a formação e o aprendizado do qual estamos a falar. O papel de mestre, que Tugendhat dá ao professor de filosofia, é, a nosso ver, extremamente importante para nosso pensamento do aprendizado de filosofia. Sendo o filosofar uma arte, o mestre conhece o objeto artístico. Não digo esse objeto como a apreensão da doutrina ou sistema desse ou daquele autor. Falamos do exercício de argumentação, seja o compreendendo seja o produzindo, que a prática filosófica estabelece.

Agora, surgem duas questões que gostaríamos de nos deter. A primeira diz respeito a distinção no aprendizado de filosofia entre a graduação e o ensino médio. A segunda questão pode ser entendida como tornar esse aprendizado possível no ensino médio. É claro que não é aqui o momento de propor uma metodologia de ensino. Gostaríamos, sem cometer excesso de vontade, delimitar algumas considerações sobre essa prática. Ou a sua possibilidade.

Não será o caso de descrever as experiências das vivências nas graduações de filosofia. Não é o nosso propósito. Insistiremos na relação ou possível relação entre o ensino superior e o ensino médio de filosofia. O que os distinguiria? O que os uniria? Acredito que a característica que os distingue é de uma intensidade técnica. E a que os une é de intensidade de fim. Em outras palavras, o fim é o mesmo; não obstante, a resistência<sup>5</sup> (no sentido de força) de grau.

Quando afirmo que a distinção se dá por uma intensidade técnica entendo que no ensino superior de filosofia a tarefa filosófica está dependente de um talento filosófico: uma competência para operar a relação interna e externa dos conceitos no texto. No caso do ensino médio, a tarefa é a do poder da discussão coerente aliado a composição de perguntas relevantes.<sup>6</sup>

A maturidade intelectual do aluno universitário proporciona uma articulação mais extensa e radical dos procedimentos do entendimento do texto. Permitam-me fazer um deslocamento de algumas asserções de Benveniste. (BENVENISTE, 1966, p. 260). Talvez isso esclareça nossa afirmação anterior. Este autor indica uma relação constitutiva no processo de leitura. Para ele há um sujeito enunciador (que seria o autor e o leitor lendo) o texto (como fonte enunciativa) e a comunidade (uma integração do exterior). Entendemos que o grau de exercício de abstração para entender esses operadores, nos processos de leitura, é maior na proporção em que mais maduro for o leitor.

Compreender o conteúdo do texto além das operações e dos papéis de cada operador constituinte requer um reflexão imediata dos procedimentos constitutivos do texto.

Esses procedimentos são indicados e exercitados na graduação em filosofia. É uma leitura que informa o conteúdo, forma o conteúdo no leitor e explicita, no exercício interpretativo, as condições de possibilidade e legitimidade do próprio tema. Isso é o que chamo de intensidade escolar da graduação em filosofia. Quando afirmo que a distinção é tecnicamente de intensidade, tento mostrar que o tratamento com o conteúdo filosófico é mais radical e fundamental nos alunos do curso superior.

Com paciência, podemos perceber no texto filosófico esses procedimentos. Descartes no parágrafo inicial das *Meditações Metafísicas*:

Há já algum tempo me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera grande quantidade de falsas opiniões como verdadeiras e que o que depois fundei sobre princípios tão mal assegurados só podia ser muito duvidoso e incerto; de forma que me era preciso emprender seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões que até então aceitara em minha crença e começar tudo de novo desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo firme e constante nas ciências. Mas, parecendo-me ser muito grande esse empreendimento, aguardei até atingir uma idade que fosse tão madura que eu não pudesse esperar outra depois dela, na qual eu fosse mais capacitado para executá-lo; o que me fez adiar por tanto tempo, que doravante acreditaria cometer um erro se empregasse ainda em deliberar o tempo que me resta para agir. (DESCARTES, 2005, p. 29).

O tradutor dessa obra citada acima indica uma nota explicativa sobre um contexto conceitual do século XVII,

denunciando que Descartes rompera com o aristotelismo escolástico. Além de analisar características das proposições cartesianas com outros autores contemporâneos de Descartes.

Mas o que isso importa? É esse trabalho, que esse autor faz na tradução, que os alunos de graduação fazem no exercício da leitura filosófica. Existem nesse trecho escolhido caracteres não só do conteúdo informado do autor; existem também estratégias ou estilo do discurso propositadamente estabelecido com o desenvolvimento posterior das idéias da obra. Além de uma extensa (mas não explícita) referência exterior. Isso demanda uma formação intelectual do estudante maduro. Do estudante que já articula os conteúdos entre si e percebe a configuração ou engenharia dos momentos de criação dos conceitos.

No ensino médio a intensidade é menor. Mesmo sendo o mesmo texto. Nesse momento da vida intelectual a leitura é mais literal. O acesso é mais imediato a partir da composição das palavras nas frases de cada período. O informativo é o mais urgente, o que não significa que o formativo não exista.

Indicamos que no ensino médio a tarefa é a de potenciar a discussão e a constituição de perguntas relevantes. A leitura do texto nesse momento é mais fragmentada, visto que, o potencial do entendimento de um todo ainda é prematuro. Palavras como ‘verdadeiro’, ‘duvidoso’, ‘opiniões’, ‘vida’, ‘ciências’ etc., são mais sedutoras do que a articulação desses conceitos dentro da unidade da obra. Entender como esses termos são possíveis e não só o que eles são separadamente. Eis o trabalho.

Esse é um exercício de extrema carga filosófica. E o aluno médio deve entender que a racionalidade produz esses conceitos assim como suas relações. Entender os conceitos, as suas condições de possibilidade ou existência, a relação entre eles, e, também como isso mostra o papel da subjetividade humana, conduz a uma formação mais fundamental; mais radical; mais inteligente. O importante desse tipo de exercício traduz-se na vivência das produções conceituais. Os alunos não só adquirem o conhecimento específico da filosofia, como participa da inteligibilidade das condições do conhecer; de suas manifestações individuais e coletivas. Assim sendo, o aluno se prepara para a compreensão da compreensão e assume um papel fundamental na formação em geral.

Se por um lado a diferença entre o aprendizado de filosofia no ensino superior e no ensino médio aparece com o grau de intensidade, por outro lado o que os une é o fim. Tanto um como o outro tem, enquanto formação do saber, o estatuto do racional e do ético como finalidade. Mas isso não será tratado nesse momento. Queremos crer que essas categorias representam o que há de mais sofisticado no desenvolvimento humano. Não é o caso aqui o aprofundamento desses conceitos, visto que sobre-saltaria nosso propósito. O que importa é entender que esse esclarecimento tem em comum ao aprendizado do filosofar e como serve de composição do espírito filosófico. Nos dois níveis de formação. Compreender a razão e a ética comporta necessariamente a formação racional e ética.

O aprendizado da filosofia, e agora por diante não faço distinção entre os níveis, atende um desafio de formação

profissional com competência política e com comprometimento com a escolha vocacional vinculada aos ajustes da realidade dentro dos valores humanísticos. É a inversão que propomos: compreender a realidade a partir da formação; e não formação a partir da realidade. O aprendizado de filosofia requer essa tarefa na formação dos indivíduos. O aprendizado de filosofia permite a entrada no campo das possibilidades. E o ensino de filosofia tem essa tarefa, assim como o seu aprendizado.

ensinar filosofia é arrancar o aluno a esfera do fato, a esfera das nossas crenças a respeito de que as coisas são e do que as coisas não são, para fazer habitar o mundo da possibilidade desse fato, onde pela suspensão da sua facticidade, como suspenso das nossas crenças na sua existência e nas suas significações, o fato venha revelar o seu estatuto de acontecimento único entre uma totalidade de outros acontecimentos, igualmente possíveis, que ele exprime como suas significações reais. É dessa visibilidade do fato na sua possibilidade pura que depende a sua compreensão. (NABAIS, 2002, p.9).

Com esse aprendizado chegamos ao fim ético e racional. Mais o que isso significa? Eis a nossa próxima tarefa.

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup> Refiro-me aqui ao tratamento dado por Platão à concepção de análise que aparece, em determinado momento na *República*. Nesse instante da obra o autor explicita a idéia de prova de contradição. “Vou te explicar meu

pensamento; considera comigo o que vou distinguir como apropriado ou não para levar ao objetivo de que falamos [...] Irei te mostrar, portanto, se quiseres olhar, que entre os objetos da sensação, alguns não convidam o espírito ao exame porque os sentidos bastam para julgá-los, enquanto outros a isso convidam com urgência porque a sensação, a seu respeito, nada oferece de são [...] Por objetos que não provocam o exame, compreendo aqueles que não provocam ao mesmo tempo a duas sensações opostas; e considero aqueles que suscitam isso como provocando o exame, uma vez que, quer os percebamos de perto, quer de longe, os sentidos não indicam que eles são isso ao invés daquilo”. (PLATÃO 523 a-b apud, MANON, 1992, p. 77).

<sup>2</sup> Comparo, com prudência metodológica, o aprendizado da filosofia com o aprendizado ou uma iniciação musical. Por exemplo, em relação a limitação das idéias prévias, não é praxe encontrar exemplos cotidianos sobre as durações das notas (figuras), como semibreve, mínima (um pouco mais rápida do que a semibreve), semínimas (mais rápidas que as mínimas, e são pintadas), e nessa relação de duração continua em colcheia, semicolcheia, fusa e semifusa. A relação tem sentido oposto. Vai da leitura para o real. Também, só quando estamos na linguagem musical que entendemos, por exemplo, a intensidade, o timbre, altura, duração. Mesmo na iniciação musical das crianças a erudição já é estabelecida instantaneamente.

<sup>3</sup> Termo utilizado por Tugendhat para definir filosofia. “Se quero perguntar como se deve ensinar filosofia, tenho que começar com um conceito: o que é a filosofia? Vou dizer simplesmente que, em tudo o que se faz em filosofia, em todo o percurso histórico da filosofia, pode-se dizer que é muito importante, é central, na minha opinião, a aclaração de conceitos”. (TUGENDHAT, 2005, p. 140)

<sup>4</sup> Refiro-me aqui ao texto *Pode o Brasil renunciar a filosofia?* (RIBEIRO, 2005, p. 90). Diz o texto: “[...] a renúncia à filosofia era compartilhada, então, até mesmo por marxistas. Ora, eles não deveriam nem poderiam, logicamente, acreditar que uma leitura fosse definitiva ou escapasse às necessidades (não diria às *contingências*) da História. É provável, porém, que se somassem duas ordens de razões. Uma, instrumental, seria a valorização da leitura estruturalista como capaz de efetuar uma interpretação rigorosa e segura dos textos clássicos. Outra, mais de conteúdo, seria a dos marxistas: provavelmente eles acreditavam que a filosofia que a filosofia seria superada por algo mais intenso no impacto

social; ela teria passado, não mais futuro; estaria reduzida a um patrimônio importante, inspirador, da humanidade, mas cuja capacidade de mudar o mundo seria pequena”. Creio que já esclarecemos no texto nossa posição sobre essa dicotomia.

<sup>5</sup> Refiro-me o termo ‘resistência’ não como oposição ou obstáculo, mas como força ou um componente de um circuito que impede a passagem de corrente.

<sup>6</sup> Essa idéia é do Filósofo Ernst Tugendhat, do qual comungo totalmente sobre esse aspecto.

## REFEFÊNCIAS

BENVENISTE. **Problèmes de linguistique générale**. Paris: Gallimard, 1966.

COSSUTA, FRÉDÉRIC. **Elementos para leitura de textos filosóficos**. Tradução Ângela de Noronha begnami ... *et al.* São Paulo: Martins Fontes, 1994.

DERRIDA, JACQUES. **A farmácia de Platão**. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.

DESCARTES, RENÉ. **Meditações metafísicas**. Introdução e notas Homero Santiago; tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; Tradução dos textos introdutórios Homero Santiago. 2. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos)

HUME, DAVID. **Traité de la nature humaine**. Tradução A Leroy, t. I. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

HUME, DAVID. **Investigação acerca do entendimento humano**. Tradução Antônio Sérgio ... *et al.* 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1992. (Os Pensadores).

KANT, I. **Critique de la raison pure**. Paris: PUF, 2004.

MANON, SIMONE. **Platão**. Tradução Flávia Cristina de Souza Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

NABAIS, NUNO. Ironia, cinismo e humor: formas do possível no ensino de filosofia. In: PIOVESAN A. ... *et alli*. **Anais do II Simpósio Sul-Brasileiro sobre o Ensino de Filosofia**. Ijuí: Unijuí, 2002.

RIBEIRO, RENATO JANINE. Pode o Brasil Renunciar a Filosofar? In: **A Filosofia entre nós**. Org. José Crisóstomo de Souza. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. – 160 p. (Coleção filosofia e ensino; 8).

RYAN, ALAN. **Filosofia das ciências sociais**. Tradução de Alberto Oliva e Luiz Alberto Cerqueira Batista. Rio de Janeiro, F. Alves, 1977.

TUGENDHAT, ERNST. A filosofia como Exercício na Universidade. In: **A Filosofia entre nós**. Org. José Crisóstomo de Souza. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. 160 p. (Coleção filosofia e ensino; 8).

# **ROUSSEAU: AUTONOMIA**

**Antônio Cesar Ferreira da Silva**

Professor assistente do Departamento de Educação da UEFS

Mestre em Filosofia pela PUC-SP

acesarfsilva@yahoo.com.br

**RESUMO:** A proposta em questão procura discutir as dimensões da liberdade, da autonomia e da educação, no pensamento de Rousseau e a contribuição para a construção de uma experiência social alternativa, que se diferenciasse da que estava em vigor no século XVIII. Entendemos que a idéia de liberdade é fundamental para a reflexão sobre a vida societária. Enfocamos aqui, que a base fundante da liberdade é a autonomia dos indivíduos e a educação centrada na própria natureza.

**PALAVRAS-CHAVE:** Rousseau; Liberdade; Autonomia; Educação.

**RÉSUMÉ:** Le propos en question tient à discuter les dimensions de la liberté, de l'autonomie et de l'éducation dans la pensée de Rousseau et la contribution pour la construction d'une expérience sociale alternative qui puisse se différencier de celle qui était en vigueur au XVIII siècle. On présume que l'idée de liberté est fondamentale pour la réflexion sur la vie en société. Nous soulignons ici que la base essentielle

de la liberté est l'autonomie des individus et l'éducation centrée dans la propre nature.

**MOTS CLEFS:** Rousseau; Liberté; Autonomie; Éducation.

A dimensão da liberdade é central nas preocupações de Rousseau. Tanto no *Segundo Discurso* como no *Contrato Social* percebemos que o conceito de liberdade é de fundamental importância para este pensador.

O *Discurso sobre a desigualdade*, quando aponta para as possíveis causas da origem das mazelas humanas, apresenta uma abordagem em torno do fim da liberdade originária. O homem, que vivia no estado natural, gozava de tudo que o rodeava. Estava livre para fazer o que bem lhe aprouvesse. Nada e nem ninguém poderiam impor-lhe um tipo específico de viver. Só com o surgimento da propriedade privada, e da fundação de uma nova ordem, é que os homens viram-se privados de sua liberdade. É a partir desta nova ordem, que o autor deste discurso pensa nas possibilidades da humanidade instaurar uma sociabilidade centrada na liberdade, por já não ser mais possível restaurar o estado natural e, com ele, a liberdade originária. Deve-se, a partir do contexto civil, elaborar um verdadeiro pacto social em que os homens resgatariam sua liberdade. Então, o *Contrato Social* busca fundamentar tal intenção.

Neste itinerário, Rousseau expõe uma perspectiva de liberdade que tem como principal ponto a não dependência de nenhum indivíduo. Apesar de todos alienarem-se em torno de um pacto social, que busca restaurar a liberdade perdida, não ocorre a dissolução das individualidades<sup>1</sup>, tampouco das diferenças.<sup>2</sup> O cidadão é livre na medida em que consegue viver numa coletividade sem perder de vista sua identidade e, também, sem, subjugar os membros da mesma. Assim, os postulados rousseauianos não

propõem que o cidadão deixe de ser, em função do coletivo, pois na medida em que se realiza, possibilita que sua comunidade se fortaleça. Portanto, na mesma proporção em que as individualidades são livres, tem-se uma coletividade centrada na liberdade. Temos, assim, seres de liberdade, considerando-se que um ser livre é aquele que tem como horizonte referencial a autonomia, pois que independe de nenhum outro.

Rousseau, ao apresentar suas considerações sobre a dimensão de liberdade, ensaiou, de certa forma, a problematização do conceito de autonomia, na reflexão filosófica.<sup>3</sup> Só nos estudos de Kant é que o conceito de autonomia é tratado definitivamente numa dimensão filosófica, e tem sido encarado como discussão central na modernidade. A autonomia expressa aquilo que o homem tem de fundamental na sua existência:

Autonomia significa, a partir de então, a capacidade e a tarefa que caracteriza o homem, ou seja, de autodeterminar-se e autoconstruir-se em acordo com as regras de sua própria razão.<sup>4</sup>

Uma curiosidade intriga-nos: tendo o pacto sido constituído, como preparar os cidadãos para a sua manutenção? O que deve ser realizado para que o indivíduo, viciado por uma ordem corruptora, possa tornar-se um ser autônomo, não dependente? Preocupação que faz parte das reflexões de Rousseau quando trata deste assunto:

Como uma multidão cega, que freqüentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém, cumpriria por si mesma empresa tão grande

e tão difícil quanto um sistema de legislação? O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido. É preciso fazê-la ver os objetos tais como são, algumas vezes tais como eles devem parecer-lhe, mostrar-lhe o caminho certo que procura, defendê-la da sedução das vontades particulares, aproximar a seus olhos os lugares e os tempos, pôr em balanço a tentação das vantagens presentes e sensíveis com o perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares discernem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não discerne.<sup>5</sup>

Um cidadão, voltado para uma dimensão de liberdade do viver, induz Rousseau a estreitar sua postura política a uma proposta pedagógica, pois a formação do cidadão é fundamental para que o verdadeiro pacto possa ser efetivado plenamente. Aliás, a dimensão política e pedagógica da obra de Rousseau são indissociáveis. Este processo formativo é imprevisível, pois o ser homem está sempre aberto às possibilidades.

Assim, com a preocupação de preparar os cidadãos para a construção de uma sociabilidade de liberdade, Rousseau, no *Contrato social*, destaca o papel do legislador:

Todos necessitam, igualmente de guias. A uns é preciso obrigar a conformar a vontade à razão, e ao outro, ensinar a conhecer o que quer. Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis donde nasce a necessidade de um legislador.<sup>6</sup>

## O LEGISLADOR/EDUCADOR

O legislador será, portanto, aquele que mais clareza tem dos problemas da coletividade, uma espécie de indivíduo que possui única preocupação: contribuir com a vontade geral. E, uma vez não se envolvendo com as paixões mais comuns, poderá orientar o povo:

Para descobrir as melhores regras de sociedade que convenham às nações, precisar-se-ia de uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e, contudo, quisesse dedicar-se a nós, que, finalmente, almejando uma glória distante, pudesse trabalhar num século e fruí-la em outro. Seriam precisos deuses para dar leis aos homens<sup>7</sup>.

O legislador rousseauiano incorpora uma espécie de educador dos cidadãos. Homem mais preparado e consciente da proposta de liberdade do pacto social, proporcionará o conhecimento necessário para que os homens comuns possam realizar um julgamento verdadeiro, que os levará a um estado de igualdade.

Assim, o legislador do *Contrato Social* deve compreender o processo de construção do pacto de liberdade, a fim de orientar a coletividade para que a mesma trilhe os melhores caminhos. Deve criar possibilidades de vivência, que, por sua vez ensinará a experiência da coletividade:

Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser; alterar a constituição do homem para fortificá-la; substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral. Em uma palavra, é preciso que destitua o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem socorro alheio. Na medida em que tais forças naturais estiverem mortas e aniquiladas, mais as adquiridas serão grandes e duradouras, e mais sólida e perfeita a instituição, de modo que, se cada cidadão nada for, nada poderá senão graças a todos os outros, e se a força adquirida pelo todo for igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, poderemos então dizer que a legislação está no mais alto grau de perfeição que possa atingir.<sup>8</sup>

Apesar da individualidade, comum a cada um, é do *todo maior* que provêm a construção e a formação do ser individualizado. Na medida em que o legislador fortalece esta formação, os indivíduos vão desprezando seus costumes naturais. É quando o pacto de uma coletividade de iguais vai criando consistência. Neste sentido, a liberdade começa a ocupar o espaço de um sistema policiado. De nada adiantaria a mera proposição de um pacto de liberdade, se os pactuantes não estivessem preparados para assumirem uma proposta tão inovadora.

Rousseau, pelo contrário, mostra-nos um legislador educador com funções essenciais, mas que não o tornam superior a nenhum outro cidadão. Se o mesmo for tão poderoso, pode rejeitar a participação dos demais indivíduos nas decisões a respeito dos rumos da sociedade. Este é um contexto propício para a expansão do autoritarismo.<sup>9</sup>

Por isso, nas atribuições do legislador, em sua tarefa formativa, o mesmo não é superior a ninguém, e nem está acima da vontade geral. Esta constatação fica bem clara nesta passagem:

Aquele, pois, que redige as leis, não tem nem deve ter qualquer direito legislativo. O próprio povo não poderia, se o desejasse, despojar-se desse direito incomunicável, porque, segundo o pacto fundamental, só a vontade geral obriga os particulares e só podemos estar certos de que uma vontade particular é conforme à vontade geral depois de submetê-la ao sufrágio livre do povo. Já o tinha dito, mas não é inútil repeti-lo.<sup>10</sup>

Do contrário, teríamos um retorno ao pacto de submissão, pois o legislador estaria acima do interesse comum, acima do soberano. Rousseau, assim, destaca a afirmativa de que nada pode estar acima dos interesses da vontade geral, nada pode substituir o seu poder. Para o verdadeiro pacto, isto é o que garante a liberdade e a igualdade de todos. O legislador é um construtor do pacto de liberdade, com uma função específica, eminentemente formativa. Ajudar no processo formativo é consolidar o interesse comum, é garantir espaço para a existência das diferenças e das opiniões, para que, assim, possam contribuir com a efetivação de uma sociabilidade não hierarquizante.

O legislador rousseauiano é, por assim dizer, aquele desprovido de qualquer poder, ou direito que possam alterar os desejos da coletividade, do interesse comum:

O legislador, sob todos os aspectos, é um homem extraordinário no Estado. Se o deve ser pelo gênio, não o será menos pelo ofício. Este não é magistratura, nem é soberania. Tal ofício, que constitui a república, não pertence à sua constituição, por ser uma função particular e superior que nada tem de comum com o império humano, pois, se aquele que governa os homens não deve governar as leis, o que governa as leis não deve também governar os homens: de outra forma, suas leis, instrumentos de suas paixões, freqüentemente não fariam mais do que perpetuar suas injustiças e jamais ele poderia evitar que pontos de vista particulares alterassem a integridade de sua obra.<sup>11</sup>

São, também, destacadas as dificuldades a serem enfrentadas pelo legislador. Uma delas é ter uma tarefa tão difícil, sem gozar de poder algum:

Assim, na obra da legislação encontramos, ao mesmo tempo, dois elementos que parecem incompatíveis: uma empresa acima das forças humanas e, para executá-la, uma autoridade que nada é.<sup>12</sup>

Não desejar controlar o outro é sinal fundante de uma disposição, por parte de quem educa, neste caso o legislador, para a construção de um processo formativo que aponta para o interesse

comum. O desejo do controle é obra do pacto de submissão, nunca do pacto libertário. O legislador contribui com a formação dos cidadãos, sem arrogar-se de uma falsa superioridade. A função do legislador é especial, mas a mesma não o torna superior a ninguém.

Dentre as dificuldades encontradas pelo legislador, uma parece ser central: a que se refere à comunicação no processo de formação do povo. Qualquer processo relativo às atividades humanas deve ser, e é, mediado pela comunicação. Rousseau acredita que sem uma comunicação adequada, o legislador não terá sucesso na sua empreitada formativa, pois *“Os sábios que desejassem falar ao vulgo na linguagem deste, em lugar da sua própria linguagem, não poderiam ser compreendidos, pois há inúmeras espécies de idéias impossíveis de traduzir-se na língua do povo”*.<sup>13</sup> De nada adianta pois, falar para alguém, ou para um grupo, se o que falamos não faz parte do universo lingüístico dos mesmos. O diálogo político, ou o diálogo de uma forma geral, deve ser perpassado pela apreensão de todos os envolvidos, no processo comunicativo. A comunicação é uma arma poderosa do legislador, e, se assim não fosse seus esforços formativos tornar-se-iam estéreis.<sup>14</sup>

O que deve ser central, no processo formativo, não é a voz autorizada do formador, mas a relação igualitária que deve ser estabelecida entre este e o formando, o que redundará em uma relação entre iguais. Numa linguagem rousseauista, diríamos que o legislador deve elaborar seus discursos a partir do universo lingüístico do povo. Confirma-se, assim, uma postura não autoritária, naquele que legisla. O legislador não é o detentor da verdade, ou de uma luz esclarecedora, mas aquele que escuta a vontade geral, que não se deixa levar pelos interesses da vontade

particular e que se coloca no mesmo nível do povo, apesar da sua importância para a consolidação do verdadeiro pacto social. O legislador formador incorpora a performance de soberano apresentada por Rousseau, no livro I do *Contrato Social*, isto é, não é alguém superior e poderoso, mas um coletivo em que seus membros são soberanos. Ora, o legislador é parte integrante desta sociedade. Portanto, não pode ser superior a ninguém, pois estaria quebrando a ordem igualitária instituída pelo pacto dos iguais.

Muitas vezes, a distância entre a proposta de construção de uma ordem igualitária, e a compreensão da mesma, por parte do povo, leva este à não aceitação das vantagens que o pacto de iguais pode oferecer:

Os pontos de vista muito gerais e os objetivos muito distantes encontram-se igualmente fora de seu alcance; cada indivíduo, não discernindo outro plano de governo além daquele que se relaciona com seu interesse particular, dificilmente percebe as vantagens que pode tirar das contínuas privações que as boas leis lhe impõem.<sup>15</sup>

O cuidado que o legislador deve ter, para com a formação do povo, faz com que sua preocupação nunca diminua. Por isso, o pacto social deve ser bem fundamentado a fim de que os indivíduos possam apreendê-lo. Deve, também, ser um elemento da vida de todos, e não algo estranho e distante do cotidiano das pessoas, pois, do contrário, nunca se efetivará. De nada adianta uma bela proposta, se a mesma não for experimentada e vivida em todas as suas dimensões. É o que acontece quando a imposição das normas de submissão prevalecem, e a estrutura social de submissão é

mantida pela força, fazendo com que todos se agrupem em torno do medo e da imposição das autoridades. O signo do medo e da força é a marca da intolerância do sistema policiado em que, a liberdade fundada na autonomia, deixa de existir. Afloram a violência e a submissão. Ao contrário disto, o pacto de liberdade deve consolidar uma sociabilidade de pessoas livres, sem imposições. Um pacto pautado nestas condições constitui-se em um desafio para o legislador educador, porque tem em vista formar a população dentro de uma ótica nova, e, muitas vezes, necessitará recorrer a uma autoridade excepcional:

Desse modo, pois, o Legislador, não podendo empregar nem a força nem o raciocínio, recorre necessariamente a uma autoridade de outra ordem, que possa conduzir sem violência e persuadir sem convencer.<sup>16</sup>

Fica claro que o legislador deve diferenciar-se dos demais homens por incorporar qualidades raras. Estas, como já frisamos anteriormente, não fazem do legislador um homem superior, embora especial. Educador que forjará a construção das sociedades duradouras com o seu trabalho formativo:

Essa razão sublime, que escapa ao alcance dos homens vulgares, é aquela cujas decisões o Legislador põe na boca dos imortais, para guiar pela autoridade divina os que a prudência humana não poderia abalar. Não é todo homem, porém, que pode fazer os deuses falarem, nem ser acreditado quando se apresenta como seu intérprete. A grande alma do Legislador é o verdadeiro milagre que deverá autenticar sua missão. Qualquer homem pode

gravar tábuas de pedra, comprar um oráculo, fingir um comércio secreto com qualquer divindade, adestrar um pássaro para lhe falar na orelha, ou encontrar meios grosseiros de impor-se ao povo. Aquele que só souber isso, poderá até reunir casualmente um grupo de insensatos, mas jamais fundará um império, e sua estranha obra logo perecerá consigo.<sup>17</sup>

O trabalho educativo do legislador deverá transpor os limites de suas atividades práticas, pois o espírito de sua missão é que torna-se fundamental. Para uma tarefa tão difícil, quanto a de ajudar na consolidação de uma sociedade de homens iguais, o legislador tem que se superar.

Segundo Lourival Gomes Machado<sup>18</sup>, o pensamento de Rousseau rejeita uma perspectiva eurocêntrica, em que os verdadeiros legisladores seriam oriundos daquele continente. Vejamos:

Prestígios vão tecem um liame passageiro; só a sabedoria o torna duradouro. A lei judaica, sempre subsistente, e a do filho de Ismael, lei que há dez séculos rege a metade do mundo, indicam ainda hoje os grandes homens que a ditaram e, enquanto a orgulhosa filosofia ou o cego espírito faccioso não vêem neles mais do que impostores de sorte, o verdadeiro político admira nas suas instituições esse grande e poderoso gênio que preside os estabelecimentos duradouros.<sup>19</sup>

A visão de Rousseau, que nega a supremacia da sociedade européia, aponta para uma perspectiva liberdade que se funda na autonomia. Uma concepção de mundo, na qual os povos

encontram-se no mesmo nível, pois não há um povo superior ao outro, embora todos devam ter sua própria forma de viver. É o oposto do que as sociedades policiadas apresentam, pois o controle e a dependência predominam, uma vez que as formas do controle são sempre buscadas para resolvermos os problemas. Não se tem autonomia para decidir os próprios caminhos. Assim, este filósofo caracteriza-se por ser um pensador que rejeita toda e qualquer forma de destruição do viver, e negar o domínio das sociedades policiadas é uma forma de contribuir com um mundo mais humano. Hoje, vemos o projeto ocidental, de controle e policiamento dos povos subalternos, como a negação dos mesmos. Assim, a proposta de liberdade, centrada na autonomia de Rousseau, pode ser uma referência para a transformação do mundo.

O legislador deve, no exercício de suas funções educativas, observar os espaços de sua atuação. Caso assim não proceda, correrá o risco de cometer equívocos. Por isso, deve, este, reconhecer os limites e as especificidades do seu povo:

Assim como, antes de erguer um grande edifício, o arquiteto observa e sonda o solo para verificar se sustentará o peso da construção, o instituidor sábio não começa por redigir leis boas em si mesmas, mas antes examina se o povo a que se destinam mostra-se apto a recebê-las.<sup>20</sup>

O povo limitado por diversas circunstâncias, pode, por vezes, não conseguir concretizar aquilo que foi construído em torno do pacto. Ou seja: não tem clareza de como pode efetivar a própria vontade geral.

Além do mais, o hábito da vida policiada leva muitos povos a terem dificuldades para construir uma nova sociabilidade, que enseje a construção de um pacto social na perspectiva da liberdade. Apesar das novas leis serem benéficas, é difícil internalizá-las, pois já se enraizou uma cultura da força e do medo:

Brilharam na terra inúmeras nações que jamais poderiam viver sob leis boas e mesmo aquelas que o poderiam durante toda a sua existência não dispuseram, para tanto, senão de um período muito curto. A maioria dos povos, como dos homens, só são dóceis na juventude; envelhecendo, tornam-se incorrigíveis. Desde que se estabelecem os costumes e se enraízam os preconceitos, constitui empresa perigosa e vã querer reformá-los. O povo nem sequer admite que se toque em seus males para destruí-los, como aqueles doentes, tolos e sem coragem, que tremem em presença do médico.<sup>21</sup>

Apesar da internalização da cultura policiada, não podemos deixar de acreditar, como Rousseau, na possibilidade de uma transformação. O gênero humano é por essência livre, e a vida num estado de controle é algo que se constrói artificialmente. E por tal, pode ser quebrada e, novamente, reconstruída na dimensão do livre viver. Assim, observamos a postura esperançosa e otimista do pensador de Genebra:

Isso não significa que, a exemplo de algumas doenças que transtornam a cabeça dos homens e lhes arrancam a recordação do passado, não haja certas vezes, no decurso da vida dos Estados, épocas violentas nas quais as revoluções ocasionam nos povos o que algumas

crises determinam nos indivíduos, fazendo com que o horror do passado substitua o esquecimento – o Estado abrasado por guerras civis, por assim dizer renasce das cinzas e retoma o vigor da juventude, escapando aos braços da morte.<sup>22</sup>

Mas Rousseau também nos adverte para as seqüelas da vida policiada:

Tais acontecimentos, no entanto, são raros; formam exceções cuja razão se encontra sempre na constituição especial do Estado excetuado. Não poderiam sequer acontecer por duas vezes no seio do mesmo povo, porquanto ele pode tornar-se livre quando apenas é bárbaro, mas já não o poderá quando se esgotou o expediente civil. Neste caso, as perturbações podem destruí-lo sem que as revoluções alcancem restabelecê-lo; desde que seus grilhões se quebrem, ele tomba desfeito e não existe mais. Daí por diante, necessita de um senhor, não de um libertador. Povos livres, lembrai-vos sempre desta máxima: Pode-se adquirir a liberdade, mas nunca recuperá-la.<sup>23</sup>

A preparação de um povo, para uma nova experiência, deve ser levada em consideração pelo legislador, tendo em vista que a maturidade de uma nação demanda tempo. Não se deve antecipar a realização de determinadas ações, por parte de certa comunidade, pois as mesmas tornar-se-ão estéreis. Não será pela força de um outro povo, ou de uma autoridade superior, que este ou aquele povo amadurecerá. Ninguém herda ou recebe sua maturidade gratuitamente: ela é fruto da conquista de cada povo. Assim, a liberdade e a autonomia são conquistadas no tempo certo. Cada

indivíduo, ou povo, conquistando sua própria liberdade terá, como marca, a autonomia necessária para a vida. Portanto, Rousseau adverte-nos para a não antecipação da maturidade:

A juventude não é a infância. Há para as nações, como para os homens, uma época de juventude ou, se quiserem, de maturidade, pela qual é preciso aguardar antes de submetê-los — nações e homens — a leis; a maturidade de um povo nem sempre, porém, é facilmente reconhecível e, caso seja antecipada, põe-se a obra a perder. Certo povo já ao nascer é disciplinável, um outro não o é senão ao fim de dez séculos.<sup>24</sup>

Diante de tantas dificuldades, a tarefa do legislador - que é a de formar os indivíduos para a efetivação de uma sociabilidade livre, — parece tratar-se de algo inexequível. Como um homem simples, igual aos demais, poderá realizar objetivo tão distante da realidade? Poderá este intento ser passível de realização? Mas, é levantando e refletindo sobre as dificuldades enfrentadas, que poderá conhecer seus limites e a si próprio:

A enumeração das dificuldades encontradas pelo legislador não tem a intenção de demovê-lo da realização de sua tarefa formadora e educadora; pelo contrário, é uma forma de ajudar aquele que é o único homem capaz dessa realização, a conhecer seus limites e a estabelecer seus meios de ação.<sup>25</sup>

Conhecer-se a si mesmo, e as suas limitações, é condição *sine qua non* para aqueles que assumem atividades educadoras e formativas. Quem não se conhece, não pode realizar-se enquanto

ser de liberdade e de autonomia, que possui como referência fundante a própria independência e tem a perspectiva de poder apontar, por si próprio, os rumos de sua vida. Quem alcança este patamar pode considerar-se pessoa determinada e, sobretudo, ciente dos seus limites e fraquezas. Os caminhos de formação serão, assim, bem conduzidos por aqueles que têm o verdadeiro impulso da liberdade. Sem dependências, mas com limitações, o legislador formará, educará e orientará os cidadãos a refletirem sobre suas condições de sujeitos de autonomia, e assim, apontarem para a possibilidade de estruturação de uma sociedade de seres de liberdade. A dimensão de autonomia, que aqui nos referimos, não é a mesma do mundo iluminista, mas aquela que vê na originalidade da natureza humana seu elemento fontal. É na natureza humana que o homem civilizado deve buscar os elementos primeiros para construir sua existência, pois é a natureza que fundamenta todas as possibilidades do existir humano. Embora Rousseau entre em contradição consigo próprio, a respeito da fonte da liberdade, entendemos que o mesmo parte da ordem natural para poder pensar a ordem civil. No *Emílio*, por exemplo, afirma ser a natureza a fonte de nossa liberdade:

Mas raciocinaríamos bem se, pelo fato de ser da natureza do homem ter paixões, concluíssemos que todas as paixões que sentimos em nós e vemos nos outros são naturais? A fonte é natural sem dúvida, mas mil riachos a ela estranhos ampliaram-na; é um grande rio que aumenta sem cessar e no qual encontraríamos com dificuldade algumas gotas das primeiras águas. Nossas paixões naturais são muito restritas; são os instrumentos de nossa liberdade,

tendem a conservar-nos. Todas as que nos subjugam e nos destroem vêm de fora; a natureza não no-las dá, nós nos apropriamos delas em detrimento dessa natureza.<sup>26</sup>

Mas vejamos o trecho do *Contrato Social*, na altura em que ele nega a perspectiva da liberdade da natureza:

Mas, se o legislador, enganando-se em seu objetivo, toma um princípio diverso daquele que nasce da natureza das coisas; quando um tende à servidão e a outra à liberdade, um às riquezas e a outra à população, um à paz e a outra às conquistas — ver-se-ão as leis enfraquecerem insensivelmente, a constituição alterar-se. E o Estado não cessará de agitar-se até ser destruído ou modificado, e a natureza invencível retomar seu império.<sup>27</sup>

Então, o legislador, a par de suas possibilidades, poderá contribuir com a construção de uma sociedade mais igualitária, mais justa.

Quanto à utilização das leis deve-se observar o modo de sua aplicação, pois uma mesma lei não pode ser implantada a diversos povos. Cada povo deve ter seu próprio código de leis, e sua autonomia, a fim de poder conduzir seu próprio rumo. O contrário disto é a dependência de um povo a um código externo às suas especificidades e necessidades. Ter seu próprio código de leis significa manter seu modo de experimentar o mundo. A liberdade de um povo tem como elemento fontal a autonomia que o mesmo deve ter em relação aos demais. A adoção de leis estrangeiras, por

parte de um povo, fere a forma de como este povo experimenta o mundo, e se transforma em uma espécie de violência que se institucionaliza e que vai estrangulando a todos:

As mesmas leis não podem convir a tantas províncias diferentes, que têm costumes diversos, vivem em climas opostos e não podem submeter-se à mesma forma de governo. Leis diferentes só suscitam perturbações e confusão entre os povos que, vivendo sob os mesmos chefes e em contínua comunicação, freqüentando-se ou casando-se uns com os outros, nunca sabem se seu patrimônio verdadeiramente lhes pertence.<sup>28</sup>

Quando um povo adota leis de um outro, geralmente ocorre a dependência daquele para com o último. Não podemos buscar modelos de conduta e de leis fora do contexto cultural de nosso povo, mas a partir de toda a nossa história. Assim, um povo será sempre livre. O fazer de cada população é específico dela mesma. As experiências de outros povos podem ajudar no processo de reflexão de um determinado povo, sem no entanto, servir como parâmetro para a definição do destino deste povo. Portanto, as leis são parte da vida e experiência de um certo povo, que não pode ser comprado e nem adotado. Com legislação própria, um povo garante a liberdade e a igualdade no convívio social. É assim que Rousseau entende esta questão:

Se quisermos saber no que consiste, precisamente, o maior de todos os bens, qual deve ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois objetivos principais: a liberdade e a igualdade. A

liberdade, porque qualquer dependência particular correspondente a outro tanto de força tomada ao corpo do Estado, e a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela.<sup>29</sup>

A legislação, garantindo a manutenção da liberdade, busca deter, sobretudo, a opulência daqueles que detêm muitas posses. É comum, no seio da sociedade civil, aqueles que controlam a maioria das propriedades das riquezas, quererem impor suas vontades, seus desejos particulares. Com isso, a vontade geral e os interesses da coletividade são postos num segundo plano, o que da lugar ao reino da desigualdade. Através da legislação, deve-se combater o enriquecimento de poucos, bem como o crescimento da desigualdade:

Já expliquei o que é a liberdade civil: quanto à igualdade, não se deve entender por essa palavra que sejam absolutamente os mesmos os graus de poder e de riqueza, mas, quanto ao poder, que esteja distanciado de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude do posto e das leis e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constrangido a vender-se; o que supõe, nos grandes, moderação de bens e de crédito e, nos pequenos, moderação da avareza e da cupidez. Tal igualdade, dizem, é uma quimera do espírito especulativo, que não pode existir na prática. Mas, se o abuso é inevitável, segue-se que não precisemos pelo menos regulamentá-lo? Precisamente por sempre tender a força das coisas a destruir a igualdade, a força da legislação deve sempre tender a mantê-la.<sup>30</sup>

Sendo a legislação algo específico de cada povo, não pode haver leis externas à natureza deste, pois, “*Em uma palavra, além das máximas comuns a todos, cada povo reúne em si alguma coisa que o dirige de modo todo especial e torna sua legislação adequada somente a si mesmo*”.<sup>31</sup> Sinal de autonomia, pois o povo não depende de nenhum outro para dirigir seus rumos e, tampouco, estruturar sua legislação. O povo é o seu próprio senhor, podendo, quando bem lhe aprouver, modificar os rumos de sua existência e de sua legislação: “Aliás, seja qual for a situação, o povo é sempre senhor de mudar suas leis, mesmo as melhores, pois, se for de seu agrado fazer o mal a si mesmo, quem terá o direito de impedi-lo”?<sup>32</sup> Dentro da coletividade, no seio do povo, cada cidadão não deixa de existir. Se um povo, ou uma coletividade, é livre esta liberdade se faz porque seus membros também são livres. A autonomia de um povo está centrada na autonomia de cada cidadão, de cada pessoa. Ninguém é dependente de ninguém, apesar de exercer sua liberdade no contexto da coletividade, pois busca-se a liberdade, primeiramente na construção da autonomia de cada um:

A Segunda relação é a dos membros entre si ou com o corpo inteiro, e essa relação deverá ser, no primeiro caso, tão pequena, e, no segundo, tão grande quanto possível, de modo que cada cidadão se encontre em perfeita independência de todos os outros e em uma excessiva dependência da pólis — o que se consegue sempre graças aos mesmos meios, pois só a força do Estado faz a liberdade de seus membros.<sup>33</sup>

Os princípios religiosos, quando distantes da intolerância, ajudam na fundamentação de uma sociabilidade na qual os cidadãos buscam o princípio da justiça e da liberdade:

Há, pois, uma profissão de fé puramente civil, cujos artigos o soberano tem de fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel.<sup>34</sup>

Rousseau condena a intolerância religiosa, principalmente a do cristianismo, que usurpou a vida de diversos povos, os quais eram denominados pagãos, e, assim, diversos credos tiveram que se submeter à crença da nova ordem. O cristianismo, por exemplo, criou uma autoridade extremamente despótica e violenta, postura que, em nada, colaborou com a construção de uma sociabilidade da liberdade. Pelo contrário: difundiu-se, por onde o cristianismo passou, uma forma de sociabilidade em que a vida enquadrou-se num sistema de policiamento e controle:

O que os pagãos temiam aconteceu e, então, tudo mudou de aspecto. Os humildes cristãos mudaram de linguagem e logo se viu esse pretenso reino do outro mundo tornar-se neste, sob um chefe visível, o mais violento despotismo.<sup>35</sup>

Apesar da luta e da resistência dos povos subjugados ao ideário cristão, o domínio deste predominou:

Inúmeros povos, no entanto, mesmo na Europa ou nas suas vizinhanças, quiseram conservar ou restabelecer o

antigo sistema, sem obter sucesso. O espírito do cristianismo tomou conta de tudo.<sup>36</sup>

Conclui-se deste raciocínio que para se garantir um sistema, em que a liberdade e a autonomia de todos esteja garantida, o soberano poderá intervir. E, então, todo aquele que não respeitar os princípios de uma sociabilidade da liberdade poderá ser banido:

Sem poder obrigar ninguém a crer neles, pode banir do Estado todos os que neles não acreditarem, pode bani-los não como ímpios, mas como insociáveis, como incapazes de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, sempre que necessário, sua vida a seu dever. Se alguém, depois de ter reconhecido esses dogmas, conduzir-se como se não cresse neles, deve ser punido com a morte, pois cometeu o maior de todos os crimes — mentiu às leis.<sup>37</sup>

Da mesma forma que não aceita a intolerância política, Rousseau não admite a intolerância religiosa. Entende que todos devem se sentir livres para professar sua fé, e o Estado deve trabalhar para que todos tenham os seus direitos religiosos garantidos:

Todos os cultos devem ser tolerados pelo Estado, desde que não incitem ao fanatismo ou fomentem qualquer desobediência civil.<sup>38</sup>

Numa dimensão formadora da autonomia, podemos destacar no *Emílio*, a mudança de comportamento dos meninos e meninas. A certa altura de suas vidas, eles não hesitam mais em serem sujeitos de suas vidas. Se, até então, buscavam apoio para a tomada

de decisões, agora lançam-se na conquista de seu espaço, buscando a sua autonomia:

Assim, como o mugido do mar precede de longe a tempestade, essa tormentosa revolução se anuncia pelo murmúrio das paixões nascentes; uma fermentação surda adverte da aproximação do perigo. Uma mudança de humor, exaltações freqüentes, uma contínua agitação do espírito, tornam o menino quase indisciplinável. Faz-se surdo à voz que o tornava dócil; é um leão na sua febre; desconhece seu guia, não quer mais ser governado.<sup>39</sup>

Neste sentido, é que se deve conceber a formação da cidadania, uma vez que todos devem ser educados para se governarem. Não é pela mão de um outro que deve, o cidadão, conduzir sua história. É arriscando-se que conquistará sua liberdade, e o seu próprio jeito de caminhar:

Segue-se daí que, para levar um jovem à humanidade, longe de fazê-lo admirar a sorte brilhante dos outros, cumpre mostrar-lha pelos seus lados tristes; cumpre fazer com que a tema. Então, por uma conseqüência evidente, ele precisa abrir seu caminho para a felicidade, um caminho que não siga as pegadas de ninguém.<sup>40</sup>

E, ainda:

Meu filho, não espereis de mim nem discursos eruditos nem raciocínios profundos. Não sou um grande filósofo nem me preocupo com sê-lo. Mas tenho às vezes bom senso e sempre amo a verdade. Não quero

argumentar convosco, nem mesmo tentar convencer-vos; basta-me expor-vos o que penso na simplicidade de meu coração. Consultai o vosso durante meu discurso; é tudo o que vos peço. Se me engano, é de boa-fé; isso basta para que meu erro não me seja imputado como um crime ainda que vos enganásseis igualmente, não haveria grande mal nisso. Se penso certo, a razão nos é comum e temos o mesmo interesse em ouvi-la; porque não pensaríeis como eu?<sup>41</sup>

Aqui fica evidenciada a postura de liberdade de Rousseau, que se configura no fundamento autonomista. Nem mestre nem aluno podem construir uma relação de dependência entre ambos. É por esta razão que tanto enfatiza o aspecto formativo do trabalho do legislador, este, que prepara o povo, para que tome as melhores decisões a respeito de sua sociedade, de sua história. Se assim não fosse, teríamos um déspota. Assegura, Rousseau, que o que deve prevalecer é a vontade geral. O enfraquecimento da vontade geral coloca em risco a liberdade, centrada na autonomia, de todos, e faz emergir o interesse dos particulares e, assim, a vontade geral perde sua força:

Quando, porém, o liame social começa a afrouxar e o Estado a enfraquecer, quando os interesses particulares passam a se fazer sentir e as pequenas sociedades a influir na grande, o interesse comum se altera e encontra opositores, a unanimidade não mais reina nos votos, a vontade geral não é mais a vontade de todos, surgem contradições e debates, e o melhor parecer não é aprovado sem disputas. Enfim, quando o Estado, próximo da ruína, só subsiste por uma forma ilusória e vã, quando se rompeu em todos os corações o liame social, quando o interesse

mais vil se pavoneia atrevidamente com o nome sagrado do bem público, então a vontade geral emudece – todos, guiados por motivos secretos, já não opinam como cidadãos, tal como se o Estado jamais tivesse existido, e fazem-se passar fraudulentamente, sob o nome de leis, decretos iníquos cujo único objetivo é o interesse particular.<sup>42</sup>

No *Contrato Social*, Rousseau propõe uma forma de associação que garanta uma sociabilidade igualitária. Além da vivência entre iguais, deve-se respeitar a independência dos indivíduos, os quais não deixam de existir em função da coletividade. E, nem o deve: é da força autonomista do indivíduo que se funda uma sociedade da liberdade.

Viver livre e autonomamente é, na sociedade civil, a articulação entre a individualidade e a sociabilidade. Ou seja, isto deve estar expresso nas instituições da coletividade, uma vez que estas instituições devem fomentar a autonomia dos indivíduos, ao invés de tolhê-la. O contrário disto significa a esclerose das instituições, as quais voltam-se para o mero policiamento.

Da criação desta sociedade, o homem ainda não conseguiu tirar o melhor proveito. Aquilo que parecia solucionar os problemas dos homens, criou outros. A sociabilidade efetivou armadilhas contra a natureza de liberdade dos indivíduos. A injustiça e os preconceitos alastraram-se no seio da sociedade. Não se deve, com isso, querer jogar fora todas as conquistas benéficas da História. A questão é: de que forma podemos garantir a dimensão da liberdade fundada na autonomia dos homens dentro da dinâmica da sociabilidade. A resposta, infelizmente, não pode ser dada aqui. Ela será fruto da luta e da vontade de todos.

Balizando a sociabilidade numa dimensão de liberdade, a partir da autonomia dos indivíduos, podemos criar algumas

possibilidades para a construção de uma nova sociedade. O que viria a ser esta dimensão? Primeiramente, ao contrário da autonomia moderna,<sup>43</sup> a que nos referimos, não se aparta da natureza, do Cosmos. Como já vimos, anteriormente, a natureza é a fonte da liberdade.

O homem não precisa apartar-se das suas origens para poder experimentar sua liberdade, pois, além dos problemas sociais, a separação entre o homem e o mundo causou um desequilíbrio que vem colocando em risco toda a humanidade.

Um segundo aspecto, é aquele que, à medida que o indivíduo assume a si próprio, assume, também, sua vivência de liberdade. À semelhança do que está escrito no *Emílio*, que o jovem deve perceber o seu próprio mover-se, sua própria caminhada, ao invés de buscar a de um outro:

Segue-se daí que, para levar um jovem à humanidade, longe de fazê-lo admirar a sorte brilhante dos outros, cumpre mostrar-lha pelos seus lados tristes; cumpre fazer com que a tema. Então, por uma consequência evidente, ele precisa abrir seu caminho para a felicidade, um caminho que não siga as pegadas de ninguém.<sup>44</sup>

Ele conquista a possibilidade de ser. Percebe-se como membro de uma totalidade cósmica. Neste sentido, o todo também é uma parte sua. Um seu membro. Portanto, deve cuidar de tudo o que está a seu redor, pois ele é, de certa forma, o todo cósmico. Em decorrência disso, a sociabilidade seria uma das formas que o homem encontrou para cuidar de si próprio e de tudo o que o faz ser (a totalidade cósmica). É um pouco arriscado esta interpretação da dimensão de liberdade de Rousseau. Claro que em diversas passagens de sua obra, ele entra em contextos paradoxais.

Algumas vezes, afasta o homem da natureza e, outras, o vislumbra como um ser integrado a esta mesma natureza. A partir desta segunda referência, a liberdade humana tem como fonte a natureza, o cosmos. O que Rousseau quer é fundar uma sociabilidade, em que a simetria de relações, que se concretiza na autonomia e no reconhecimento mútuo, possa criar uma soberania popular, a liberdade solidária. Estas considerações levam-no a fazer-se ver como um homem, mergulhado na tradição de sua época, e, ao mesmo tempo, desprendido da mesma. Por outras palavras: um homem em busca de si próprio, e da sua liberdade e autonomia. Um homem apaixonado: Como todos nós.

---

## NOTAS

<sup>1</sup>ROUSSEAU, Jean-Jacques . *Do Contrato Social*. Tradução de Lourdes Santos Machado; introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide, Lourival Gomes Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 32. (Os Pensadores). “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece”.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 47. “Se, quando o povo suficientemente informado delibera, não tivessem os cidadãos qualquer comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria sempre boa. Mas quando se estabelecem facções, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado: poder-se-á então dizer não haver mais tantos votantes quantos são os homens, mas somente quantas são as associações. As diferenças tornam-se menos numerosas e dão um resultado

menos geral. E, finalmente, quando uma dessas associações for tão grande que se sobreponha a todas as outras, não se terá mais como resultado uma soma das pequenas diferenças, mas uma diferença única – então, não há mais vontade geral, e a opinião que dela se assenhoreia não passa de uma opinião particular”.

<sup>3</sup> Cf. O capítulo que trata do pacto social, na obra *Contrato Social* de Rousseau.

<sup>4</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e práxis histórica*. São Paulo, ed. Ática, 1995, p. 119-120. “Kant surpreende o espírito da modernidade. Na época se estava fascinado pela capacidade, agora tornada possível pela descoberta do saber novo das ciências, de o homem manipular os fenômenos e, assim, tornar-se, na expressão de Descartes, possuidor e mestre da natureza. Para Kant, sem dúvida, isto significa um momento fundamental na conquista da subjetividade do homem, mas a última instância de sua grandeza não está propriamente em sua capacidade de impor-se ao mundo, mas antes na possibilidade de autodeterminar-se a partir de sua liberdade, ou seja, de descobrir em si mesmo os fundamentos de sua ação. Assim, a ética constitui o cerne da pessoa e se vincula intimamente ao processo de secularização, uma vez que ela emerge como a esfera em que o homem se seculariza, isto é, conquista sua autonomia construindo-se a partir de si mesmo.

<sup>5</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Tradução de Lourdes Santos Machado; introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 56.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 223. “Experiências históricas já mostraram exageros com consequências desastrosas”.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 57-58.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>14</sup> Para se falar, no contexto brasileiro, tivemos Paulo Freire, o qual centrou sua pedagogia libertadora numa linguagem não do educador, mas do educando.

<sup>15</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Tradução de Lourdes Santos Machado; introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 58.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 60. Cf. A nota de Lourival Gomes Machado que é a de número 179.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 60-61.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>25</sup> PISSARRA, Maria Constança Peres. *História e ética no pensamento de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo, 1996, p. 264. Tese (Doutorado em Filosofia ) USP, São Paulo.

<sup>26</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Tradução de Sérgio Milliet. 3. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p.235.

<sup>27</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Tradução de Lourdes Santos Machado; introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 68.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 62-63.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 66-67.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.143-144.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>38</sup> PISSARRA, Maria Constança Peres. *História e ética no pensamento de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo, 1996, p. 266. Tese (Doutorado em Filosofia) USP, São Paulo.

<sup>39</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Tradução de Sérgio Milliet. 3. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 234.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>42</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Tradução de Lourdes Santos Machado; introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 118.

<sup>43</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 236-237. “A modernidade vai insistir na autonomia do sujeito contra uma objetividade pura que do homem só exigia obediência, entrega, negando-lhe totalmente a capacidade de assumir-se como sujeito de sua ação”.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 250.

# RACISMO E A GÊNESE DO HOMEM MODERNO

Clerisvaldo Santos Paixão

Universidade Estadual de Feira de Santana

cleris.roots@hotmail.com

**RESUMO:** A principal premissa deste artigo é que subjetividade moderna emerge como um artefato normativo de uma moral que é construída e se sustenta sobre valorações negativas positivamente constituídas e atribuídas a um Outro de si. Nestes termos, compreende-se, em linhas gerais, que a ética ascética intramundana de Max Weber e as tecnologias institucionais da sociedade disciplinar de Michel Foucault guardam importantes motivações no *ethos* compreendido como próprio do homem europeu pré-moderno e pré-capitalista e nos subsidia na compreensão da emergência do racismo moderno. O homem funciona, então, como um espelho hermenêutico através do qual se busca negar os caracteres sobre os quais se ergue por oposição qual verso deste mesmo espelho. Sempre negados, estes caracteres reaparecerão como atributos dos não-europeus, especialmente de africanos e seus descendentes.

**PALAVRAS-CHAVE:** Homem; Subjetividade; Modernidade; Racismo.

**ABSTRACT:** The main premise of this article is that modern subjectivity emerges as an artifact of a normative standard that is built and is supported by negative valuations, that are formed and assigned against to “another self”. Accordingly, it is broadly understood, that the worldly ascetic ethic of Max Weber and the institutional technologies of Michel Foucault’s disciplinary society hold important motivations in the *ethos*, understood as a characteristic of the pre-modern and pre-capitalist European man, and subsidizes the understanding of the emergence of the modern racism. Then, the man functions as an hermeneutic mirror through which he seeks to deny the characters on which he stands in opposition to, as the verse of this same mirror. Always denied, these characters will reappear as attributes of non-europeans, especially africans and their descendants.

**KEY-WORDS:** Man; Subjectivity; Modernity; Racism.

## *RACISMO E A GÊNESE DO HOMEM MODERNO<sup>1</sup>*

O racismo é fenômeno concreto que se dá no campo das relações materiais e guarda suas origens históricas em tempos e contextos diversos. A sua aparição, não muitas vezes, entretanto, fica retida em discursos que reiteradamente negam sua existência ou minimizam o seu impacto, mas que, de modo irresistível se expõe aos olhares mais atentos nas condutas ativas e omissas dos indivíduos e das instituições que os veiculam.

A “aparente invisibilização” do racismo deita raízes nas Luzes da Razão Iluminista, correspondente ao conjunto de ideologias e mecanismos retro-alimentadores do lugar da subjetividade moderna como totalidade absoluta. Por essa razão, circunscritos à Modernidade, importa efetuar-mos neste artigo uma busca por elementos orientadores das especificidades desse fenômeno, embora reconhecendo anterioridade histórica do mesmo.

Com efeito, a crítica das ciências descoloniais à ideologia segundo a qual “todos os homens nascem iguais”<sup>2</sup> direciona-se ao humanismo estreitado à condição de homem racional e livre e, como veremos, à eurocentralidade epistêmica do discurso sobre o Outro. Assim, o racismo, em suas mais variadas manifestações, persiste como obstáculo diluído no discurso hegemônico das ciências humanas e nas práticas sociais concretas. Todavia, é possível traduzir a sua existencialidade concreta, relacional. Assim entende Carlos Moore:

A inteligibilidade do racismo (...) depende, em grande parte, da possibilidade que temos de captar suas dinâmicas cambiantes e adaptativas, como *forma de consciência*, catalogá-las em marcos conceituais suficientemente flexíveis e amplos (...).<sup>3</sup>

### *A SINGULARIDADE OCIDENTAL MODERNA COMO INDIVIDUALIDADE HISTÓRICA*

O Ocidente moderno representou a si mesmo e construiu sua própria narrativa como sendo fruto de contingências históricas específicas, constituindo a singularidade ocidental moderna como “individualidade histórica”<sup>4</sup>:

Isto quer dizer que o processo civilizatório no qual ele se constituiu historicamente não pode deduzir ou ser deduzido de outros referentes históricos que não o seu próprio. [Max Weber] identifica o *racionalismo* – a racionalidade – como sendo o fator singularizante. No Ocidente, teriam se dado processos *racionais* que não se repetiram fora dessa área geográfica, e que colocaram seus povos, globalmente, em uma situação “avantajada” em relação às demais civilizações.<sup>5</sup>

Neste contexto, a racionalidade encarna-se como princípio mobilizador de circunstâncias exclusivamente endógenas que só teriam ocorrido na Europa. “Chamamos a esta visão de *eurocêntrica* porque indica como pontos de partida apenas fenômenos intra-europeus, e seu desenvolvimento posterior necessita unicamente da Europa para explicar o processo”<sup>6</sup>.

Entretanto, o princípio da modernidade define-se como princípio da subjetividade<sup>7</sup> ou a “estrutura de auto-relação do sujeito cognoscente que se debruça sobre si como sobre um objeto para se compreender como uma imagem refletida num espelho”<sup>8</sup>. Por um esforço da razão como processo crítico<sup>9</sup>, a modernidade eurocêntrica teria proporcionado à humanidade a saída da imaturidade rumo à emancipação. A Reforma, a Ilustração e a Revolução Francesa seriam os marcos históricos essenciais para a implementação da modernidade como projeto e como princípio subjetivo exclusivamente europeu.<sup>10</sup>

Nestes termos, o problema que se apresenta à consciência histórica da modernidade, ou o problema que ela põe a si, é ela mesma na medida em que é explicado “em função do conceito antitético de Idade Moderna.”<sup>11</sup> Os critérios para orientar-se não podem ser encontrados em outras épocas, “tem de criar em si própria as normas por que se rege (...) vê-se remetida para si própria sem que a isso possa fugir. Assim se explica (...) o dinamismo das tentativas de se estabelecer a si própria.”<sup>12</sup> A singularidade histórica se configura como subjetividade. Conforme Habermas:

(...) Ao mesmo tempo em que a modernidade desperta para a consciência de si própria nasce nela uma necessidade de autocertificação, que é compreendida por Hegel como a necessidade da filosofia.<sup>13</sup>

Impõe-se então a questão se o princípio da subjetividade e a estrutura da autoconsciência que lhe é inerente são suficientes como fontes de orientações normativas<sup>14</sup>. Entre

as bipartições que o empreendimento da Razão, no processo da autocertificação da modernidade concebe, encontra-se a constituição de si como Razão suficiente, o que ocasiona o engendramento do Outro reificado como negação. Trata-se da compreensão da dialética enquanto movimento de involução imanentista que se direciona para a própria consciência enquanto Si<sup>15</sup>. Nas asseverações de Enrique Dussel, a modernidade eurocentrada negou-se a uma exterioridade que a abriria ao Outro:

Por isso, quando Hegel diz [na *Fenomenologia do Espírito*<sup>16</sup>] que ‘o movimento dialético (é aquele) que a *consciência* leva a cabo (realiza) em si mesma’ indica que o movimento se realiza em determinada direção: para a consciência (o aquém); movimento interno à consciência. E quando a consciência se fizer história, teremos igualmente um processo interno à consciência de uma classe como história universal.<sup>17</sup>

Chukwudi Eze<sup>18</sup>, por seu turno, definirá a reificação do Outro gerado como negação como a condição mesma de possibilidade da modernidade européia como Idéia.

Se a Reforma, a Ilustração e a Revolução Francesa foram os marcos históricos da implementação da modernidade como princípio subjetivo exclusivamente europeu, no século XX, a Segunda Guerra Mundial e o Holocausto que se abateu sobre os judeus na Europa; o processo de independência das colônias européias na África e na Ásia, e a ascensão dos Estados Unidos da América como potência mundial apareceram como condicionantes históricos da instauração da séria crise que questiona esta subjetividade desde seus fundamentos;

fatores histórico-políticos de forte repercussão epistemológica que lançaram o Homem europeu em uma crise existencial profunda.

Fenômeno atualmente bastante teorizado e definido em termos paradigmáticos, a crise das grandes narrativas eurocentradas alcança fundamentalmente o sujeito moderno definido como sujeito epistêmico<sup>19</sup>. Os fatores histórico-políticos referidos abriram para os colonizados a oportunidade de se fazer “a análise da situação que gerou os processos de opressão real a partir da constatação do não-lugar dos subalternos nas narrativas oficiais dos estados coloniais e dos próprios estados nacionais recém-independentes.”<sup>20</sup>

A crise geral referida é ocasionada, fundamentalmente, portanto, pela reivindicação, por parte deste *Outro* negativedo, de realizar sua própria narrativa da modernidade, desde a subalternidade. Podemos falar então na existência de uma crise epistêmica.

A reivindicação por espaços de poder nas instituições acadêmicas modernas, produtoras e veiculadoras dos saberes, parafraseando Eze<sup>21</sup>, quando este se refere aos objetivos da filosofia africana, desafia a larga exclusão do *Outro*, ou sua inclusão como o *Outro* negativo da razão na tradição filosófica do Ocidente. A constituição de novos campos de saberes que dêem conta dos potenciais epistemológicos e filosóficos existentes nas ex-colônias se confunde com a própria reivindicação e com a crítica,

O discurso pós-colonialista, pois, identifica a crise paradigmática da Europa como a crise do Homem europeu que se furtou a realizar um questionamento radical de suas tendências violentas e imperialistas<sup>22</sup>, não obstante seu

humanismo estreito ter representado o colonizado em sua condição inumana, e desembocado no holocausto da Segunda Guerra, quer dizer, o uso, pelos próprios europeus em seu próprio solo, dos mecanismos civilizatórios e procedimentos colonialistas (racismo, conversões, etnocentrismo, poderio bélico) até então fabricados para o extermínio e colonização de africanos, asiáticos e ameríndios. A proposta pós-colonialista se apresenta, então, como “otra forma de hacerle llegar a Europa el conocimiento y las perspectivas que han emergido en la ‘periferia’ como respuesta crítica ante la colonización y como propuestas inovadoras sobre modelos de convivencia”<sup>23</sup>; apresenta-se como crítica radical na constituição de outra subjetividade. Assevera Dussel, “ainda que toda cultura seja etnocêntrica, o etnocentrismo europeu moderno é o único que pode pretender identificar-se com a ‘universalidade-mundialidade’”<sup>24</sup>.

Carlos Moore destaca a omissão do que ele denomina, a partir de Cheik Anta Diop<sup>25</sup> e de Davis Hanson<sup>26</sup>, de “vácuo analítico” dos demais autores, da historiografia e outras análises arqueológicas: “a desconsideração da violência na história da Humanidade”<sup>27</sup>, ou a violência como categoria de análise da História. Teria sido “o aperfeiçoamento das técnicas de carnificina”, baseado numa forte eficiência militar, que permitiu à civilização ocidental a expansão e o domínio de seu modelo econômico e cultural sobre as milenares culturas do Oriente, da África e ameríndias. Neste sentido, pergunta Moore, “é possível questionar até que ponto a propensão à violência, à agressividade sistemática, e ao ódio do Outro teriam

desempenhado um papel fundamental, às vezes determinante, na história de certos povos?”<sup>28</sup>.

### *A ANALÍTICA DE FOUCAULT*

As análises de Michel Foucault acerca da emergência da sociedade de normalização a partir do final do século XVIII na Europa tornam-se aqui pertinentes para compreendermos o “vácuo analítico” a que foi lançada a violência nas teorias da história. Ressalte-se, desde já, as diferenças conceituais de Carlos Moore e Michel Foucault relativamente às periodizações da Modernidade. No primeiro, a modernidade seria mais abrangente, o que, em Foucault, corresponderia a dois períodos: a Idade Clássica e a modernidade propriamente dita, esta última identificada com o nascimento das ciências humanas, ou do Homem, ao mesmo tempo sujeito e objeto do conhecimento. Em Moore, podemos dizer, a modernidade define-se capitalista, e coincide com a expansão marítima da civilização européia. Para os nossos propósitos, não nos interessam as incompatibilidades, mas o caso de ambos estudarem eventos ocorridos na Europa moderna.

No período Clássico, segundo Foucault, teria emergido a sociedade disciplinar. Em sua obra *Vigiar e punir: o nascimento das prisões*, Foucault faz a analítica das disciplinas ou “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade”<sup>29</sup>.

Conforme podemos apreender das análises do *Vigiar e punir*, os mecanismos disciplinares guardam consigo importantes motivações na moral ascética constitutiva da subjetividade moderna, qual tipo ideal a ser alcançado. Mas, assim compreendemos, os mecanismos normativos foram construídos de modo opositivo a atributos indesejados que constituíam o europeu de então. O sujeito moderno emerge, assim, do movimento dialético de negação do *ethos* que constituía a sociedade europeia, materializado nas características morais, nos hábitos, costumes, no imaginário e nas relações de produção e satisfação das necessidades materiais e espirituais. A moralidade emergente atribui a este *ethos* um desvalor, sobre o qual se erigem as instituições disciplinares e a ética ascética intramundana dos protestantes.

Lá fora, entregues a si, os indivíduos se adjudicariam aos desperdícios de todo tipo, e se submeteriam a suas tendências malévolas e pecaminosas. A sujeição dos corpos inscritos nos mecanismos que os capturam – as disciplinas nas fábricas, nos colégios, nas internações, nas prisões; o controle do tempo, a definição de lugares de operários, e *a-lunos* – corresponde a saberes e ao domínio sobre os corpos de tal modo que engendre o sujeito almejado, sujeito apto, capaz, aumentado em suas forças<sup>30</sup> para a exploração e reprodução sistemáticas, mas por isso mesmo sujeitos, submissos, dominados.

De modo que as características, ou “atributos” inerentes ao indivíduo moral pré-moderna, que a disciplina ascética intramundana de Weber e as tecnologias institucionais da

sociedade disciplinar de Foucault objetivavam docilizar, foram construídas positivamente a um Outro, dialeticamente por exclusão, pela negação ao europeu pré-moderno. Equivale ao engendrando da representação que o sujeito emergente faz de si como idéia imanente. Sujeito normativo (moral e jurídico) por excelência. A domesticação das qualidades negativas, pois, ocorre pela realização de um movimento interior à consciência (*cogito ergo suum*), e a negação originária de si no e como não-ser, como nada, fechando a porta<sup>31</sup> de abertura para o Outro – primeira experiência de auto-engano no qual insiste o colonizador<sup>32</sup>.

A moralização da disciplina, ademais, tinha a função de selecionar qualidades, aptidões, capacidades que autorizavam ao indivíduo apresentar condutas positivamente valoradas pela sociedade que as exigia. Seletividade e positivação, pois, processos decisórios que pressupõem premissas de valor que se referem às condições concretas nas quais se realizam<sup>33</sup>. Cria-se e afirmar-se o tipo que se quer tutelar. Tal afirmação requer, simultaneamente, porém, a admissão do Outro para ser negado na gênese do Homem.

Esses mesmos processos e mecanismos éticos e disciplinares têm no conceito kantiano de homem livre, racional, jurídico, e em sua razão prática os seus corolários. São as duas faces de uma só e mesma moeda, verso e anverso de um espelho, o primeiro constituído como si, como eu, ego numa auto-imagem; o outro, avesso, contrário. Em poucas palavras: o Homem é um artefato normativo da moral moderna, emerso dos escombros dos caracteres descartados como inaptos.

Sujeito universal, genérico, imperativo e coercitivo, idêntico a si mesmo, sendo ele mesmo norma (fundamental?). Sobre esta identidade se construirão as definições dogmáticas de norma jurídica. O direito, então, tem nesse sujeito normativo seu espelho hermenêutico.

### *A ÉTICA ASCÉTICA*

Max Weber apresenta como este tipo de disciplina ascética foi fundamental para o nascimento do capitalismo, ainda que façamos ressalvas ao seu eurocentrismo. Entretanto, Weber centra suas pesquisas na ética intramundana<sup>34</sup> das práticas ascéticas dos protestantes, e não nas instituições, como faz Foucault. O trabalho, para calvinistas, quakers e demais seitas era efetuado com um fim em si mesmo, como um dever, e caminho para a salvação – “a avaliação religiosa do trabalho sistemático, incansável e contínuo na vocação secular como o mais elevado meio de ascetismo”<sup>35</sup>. Tudo se constituindo em uma ética da não ostentação, do trabalho, da austeridade moral presentes em todos os poros desta cultura nascente. Também aqui se condena a perda de tempo e os excessos da carne, a preguiça, que tem no corpo seu veículo. O controle do tempo objetiva, assim, a negação de um Outro existente, portador de qualidades-obstáculo à gênese do sujeito ideal, o qual emerge sobre os escombros de condutas concretas.

A perda de tempo é pois, em princípio, o mais funesto dos pecados. A perda de tempo na vida social, em conversas ociosas, em luxos e mesmo em dormir mais que o necessário para a saúde, de seis até o máximo de oito horas, é merecedora de absoluta condenação moral (...) pois que cada hora perdida é perdida para o trabalho de glorificação a Deus.<sup>36</sup>

Assim se permitia o crente ingressar na comunhão de fé, quer dizer, conferia-se atributos ao Homem de fé, “o tipo ideal de empreendedor capitalista”<sup>37</sup>. A vida austera, dedicada ao trabalho ininterrupto, para a glória de deus exigia autocontrole, pois “somente um caráter extraordinariamente forte” e a “virtude de qualidades éticas bem definidas e altamente desenvolvidas”<sup>38</sup> poderia funcionar quase como um instrumento capaz de salvar o empreendimento e garantir a certeza da bênção divina e a confiança da clientela.

O *ethos* constituído pelas circunstâncias “singulares” que engendraram o sujeito da modernidade na Europa teria “no racionalismo – a racionalidade – o fator singularizante”<sup>39</sup>. Mas Weber identifica o aparecimento desse caráter “excepcional” do Ocidente moderno com a “idéia de devoção ao trabalho e de vocação, que é um conceito irracional”<sup>40</sup>.

Mas se a racionalidade é esta singularidade, a propensão à violência também a constitui eticamente. Para ganhar a salvação, o puritano deve dobrar sob si o mundo pelo trabalho, para fazer valer os mandamentos divinos através dos instrumentos que o mundo o estarrece em sua moral. Responde Weber: “(...) esses mandamentos devem ser

impostos ao mundo das criaturas pelos meios deste mundo, ou seja, a violência – pois o mundo está sujeito à violência e ao barbarismo ético”<sup>41</sup>.

Dois exemplos extraídos de Foucault, a prisão e a fábrica, nos servirão aqui de subsídios à nossa argumentação. Os mecanismos punitivos desenvolvidos nas prisões têm como foco principal os vícios e as fraquezas dos criminosos. Os instrumentos são individualizantes, pois “o castigo deve ser ajustado ao caráter individual”<sup>42</sup>. Os procedimentos utilizados para este mister são tecidos em saberes que permitirão o controle sistemático sobre toda a existencialidade do indivíduo aprisionado:

Esses conhecimentos dos indivíduos, continuamente atualizados, permitem reparti-los na prisão menos em função de seus crimes que das *disposições que demonstram*. A prisão torna-se um observatório permanente que permite distribuir as variedades do vício ou da fraqueza. (...) Organiza-se todo um saber individualizante que toma como ponto de referência (...) a virtualidade de perigo contidas num indivíduo e que se manifesta no comportamento observado cotidianamente.<sup>43</sup>

O fim do espetáculo público dos suplícios que manifestava o poder soberano<sup>44</sup> não escapa a estas motivações moralizantes. Neste sentido, o objeto da punição sofre um duplo deslocamento. Se antes se inscrevia no corpo supliciado, condenado ao esartejamento público, agora ela se dirige à alma: “a expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder um

castigo que atue, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições”<sup>45</sup>. O discurso que os motivava era o horror das Luzes frente à barbárie do Absolutismo do soberano. A humanidade do indivíduo vai ganhando forma nos discursos à medida que o constitui. É como se, para nascer, o Homem precisasse de cerimônias secretas, preparando-o para sua aparição; ou como se então já nascesse envergonhado, ocultando os processos para de surgição. Agora, o deslocamento que é levado a efeito é espacial: a morte deixa de ser espetáculo para, longe dos olhares condenadores, servir de rito no nascimento do Homem, secretado no interior das instituições disciplinares. Assim pondera Foucault sobre os rituais da morte:

Foi necessário deslocá-la para a barreira de Saint-Jacques; substituir a carroça por uma carruagem fechada; empurrar, rapidamente, o condenado do furgão para o estrado, organizar as execuções apressadas em horas tardias, colocá-la no interior das prisões e torná-la incessível ao público<sup>46</sup>

Aí, e em outros aparelhos disciplinares, a vigilância é contínua. E a contenção dos excessos do corpo é técnica para disciplinamento na fabricação de atributos desejados.

Nas fábricas, mas não só, a utilização ascética e monástica para o uso qualificado do tempo e “anulação de tudo o que possa perturbar e distrair. (...) Um corpo disciplinado é a base de um gesto firme”<sup>47</sup>. Populações não adaptadas ao trabalho nas indústrias não era mais problema, “(...) será

necessário apelar a congregações, para acostumá-las ao trabalho em oficinas; os operários enquadrados em ‘fábricas-convento’”. Na guerra, a disciplina é militar, mas o exército de Maurício de Orange é de soldados protestantes, formados “através de uma rítmica do tempo escandida pelos exercícios da piedade.”<sup>48</sup>

### *SOCIEDADE REGULAMENTAR E RACISMO*

Além do poder disciplinar, microfísico, existente ao nível das relações, o qual submetia os corpos dos indivíduos nas fábricas, nas escolas, nos hospitais, etc., com vistas a produção de sujeitos, e que se transformou em um dos “instrumentos fundamentais da implantação do capitalismo industrial e do tipo de sociedade que lhe é correlativo”<sup>49</sup>, Foucault destaca a emergência, já tomando como marco o final do século XVIII, da sociedade regulamentar, à qual correspondia um biopoder sobre a população. Seu objeto, não mais os processo orgânicos do homem-corpo, mas a vida biológica, os processos biológicos de manutenção da vida.

Entretanto, embora não pertençam ao mesmo nível, não há disparidades extremadas entre a disciplina e a regulamentação. Ao contrário, o poder disciplinar sobrevive e se reforça frente ao poder soberano fundamentado na teoria do direito, e estabelece com o poder regulamentar cruzamentos só explicados pela normalização. A sociedade

da normalização, pois, é aquela que permite constituição de discursos (relação saber-poder) disciplinares sobre os corpos ao nível institucional, e de discursos regulamentadores sobre a vida para expandi-la, como domínio do Estado: o Estado regulamenta a vida através da medicina quanto um saber-poder sobre o orgânico e o biológico.<sup>50</sup> Seu objeto é a vida, seus objetivos, “aumentá-la, prolongá-la, multiplicá-la, desviar seus acidentes, ou então de compensar suas deficiências (...) fazer viver e deixar morrer.”<sup>51</sup>

E o mecanismo que circula entre a disciplina e a regulamentação é a norma. Esta passa a integrar a aparelhagem estatal como tecnologia positiva de poder. Foucault desenvolve os conceitos de norma e de normalização, assim compreendemos, de modo opositivo relativamente ao patológico, anormal, o louco. E aqui acrescentamos, os atributos enfeitados desta polarização moderna se constituirão como o Outro, não-europeu, desprovido de razão, submetido a determinantes atávicas, fenotipicamente feio, símio, e moralmente inferior, animalesco, preguiçoso, licencioso — construção opositiva do homem branco — livre porque racional, portador do belo e do sublime, segundo a ideologia do humanismo moderno. Neste Sentido nos apropriamos do filósofo:

É aí, creio eu, que intervém o *racismo*. Não quero de modo algum dizer que o racismo foi inventado nessa época. Ele existia há muito tempo. Mas eu acho que funcionava de outro modo. O que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder. Foi nesse momento que o racismo

se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos, e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo. (...) O racismo vai se desenvolver *primo* com a *colonização, ou seja, com o genocídio colonizador*. Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder? Através dos temas do evolucionismo, mediante um racismo.<sup>52</sup>

O racismo, assim, é a chave para elucidar o problema enfrentado por este sujeito até então: a alteridade, ou seja, determinar o lugar do Outro, a participação dos povos no desdobramento do Espírito. A existência deste Outro afrontava a ego-existencialidade do sujeito. Deste modo, apresenta-se como fator constituinte da subjetividade moderna em seu processo de autocertificação.

A doutrina iluminista da igualdade universal fulcrava-se juridicamente no direito natural, mas ontologicamente na idéia de uma “identidade genérica que é universal em sua essência”. Esta humanidade unia-se por uma “natureza comum (...) a todos os seres”<sup>53</sup>. Entretanto, essa “natureza comum” deveria ser manifesta pela razão, mas isso não implicava em que esta se apresentasse num mesmo grau ou estivesse presente em todos. Sendo assim, também era verdade que as notórias diferenças entre os diversos povos, suas culturas, suas religiões, seus costumes, suas tecnologias os colocavam em lugares diferenciados, haja vista que o

mundo natural, a política, a economia ou o direito estavam submetidos à razão. As respostas que o Iluminismo forneceu ao problema da alteridade não poderiam se furtar a esse postulado. O pensamento fluídico entre razão, natureza, sociedade e civilização alcançava assim os valores por esta prezados, e serviam de critérios para determinar o papel de cada um na economia da odisséia humana.

Achille Mbembe, embora referindo-se ao período pós-abolição, afirma: “o exercício da razão leva não apenas à liberdade e à autonomia, mas também à habilidade de guiar a vida individual de acordo com os princípios morais e com a idéia do bem. Fora deste círculo, não há lugar para uma política do universal”<sup>54</sup>.

Este círculo era restrito aos europeus. A cultura dos povos, de uma maneira geral, era diferente porque a razão neles encontrava-se em estágio evolutivo inferior ou não existia. Não há liberdade onde inexiste razão. Este modo de pensar se relacionava ao lugar hierárquico destes povos em virtude de sua condição inumana ou quase humana.

Sou levado a crer que os negros e, de um modo geral, todas as outras raças humanas, são naturalmente inferiores aos Brancos. Jamais houve natureza civilizada que não tivesse uma tez branca, nem mesmo um único indivíduo eminente tanto no plano da ação quanto no domínio da especulação.<sup>55</sup>

As respostas iniciais atribuíam aos africanos, por exemplo, um *diferença ontológica*<sup>56</sup>, específica de seu corpo

negro qual mera extensão da matéria, incapaz de qualquer abstração por não possuir qualquer “forma de consciência, ou não tinha nenhuma característica da razão ou da beleza”<sup>57</sup>, por outras palavras, eram portadores de um vácuo, em nada tinha a contribuir, não correspondiam a nada até então conhecido, não havia critérios comparativos que os inscrevesse em alguma racionalidade classificatória.

Num segundo grupo de respostas a atenção é voltada para as *tradições*. Embora reconhecessem a identidade própria dos africanos, ainda eram não-similares, o que circunscreviam a si mesmos para ditar sua inferioridade, abrindo espaço às teorias dos desiguais, discriminatórias, segregacionista e racistas. Por isso o Estado se apropria e justifica suas práticas ao institucionalizar a diferença, naturalizando-a. Para Mbembe, assim se expressa o colonizador: “o mundo do nativo não coincidia de forma alguma com o nosso (...) e, portanto, não podia servir como base para uma experiência de convivência em uma sociedade civil”<sup>58</sup>.

Por fim, a política de *Assimilação*. A humanidade não podia ser atribuída a todos *a priori*. Os nativos colonizados, libertos ou ex-escravos, para serem reconhecidos como detentores de direitos e usufruir dos mesmos, deveriam ser antes *convertidos*, quer dizer, o reconhecimento de sua civilidade não era recíproco a suas tradições, pela faculdade peculiar aos homens, a razão. A política de assimilação consistia em apagar a diferença, dessubstancializá-la para que o colonizado realizasse a transição para a sociedade civil, através da conversão ao cristianismo, ao Estado e ao mercado<sup>59</sup>. Reconhece-se a cidadania ao indivíduo não se

fundamentando em uma humanidade detentora de direitos, mas a partir da raça e da autoctonia<sup>60</sup>.

Deste modo, os “novos cidadãos” emergem, são construídos e se constroem a partir de um lugar jurídico racializado. O sujeito hegemônico busca afirmar seu lugar de superioridade desde a atribuição da inferioridade ao Outro que constrói, colonizando-o. Assim, podemos afirmar ser este sujeito hegemônico branco, o qual promove a invisibilização do elemento raça desde seu lugar de dominação através do discurso meritocrático, neutro do direito, recorrendo ao Homem universal, genérico, abstrato e imperativo, características atribuídas à norma jurídica como espelho hermenêutico.

Não afirmamos que a subjetividade do negro foi construída apenas pelo discurso jurídico, mas que é impossível pensar na construção desta sem levar em conta as disputas e as estratégias montadas para se reiterar os lugares de poder e os modos de se ter acesso a eles, bem como de ocupá-los, que só o direito ocasiona e permite, pois requer a definição de competências (valores que atribuem aptidões selecionadas auto-referencialmente). É pelo princípio, critério, paradoxo da identidade que a modernidade se constrói apropriada como igualdade jurídica, sem, assim, implicar o Outro, o diferente. “O par da diferença é a identidade. Já a igualdade, conceito de ordem política, faz par com a desigualdade”<sup>61</sup>. A modernidade é jurídica, se estrutura juridicamente. E o jurídico é aquilo que se define como idêntico, igual (ordem política), mesmo.

No Brasil, por exemplo, no período pós-abolição, a questão era se os negros — africanos ou nacionais —

“estavam fora ou dentro do círculo, ou seja, se eles eram seres humanos como todos os outros”<sup>62</sup>. Essa questão se configurava como discussão acerca da especificidade, da singularidade do negro e das “coisas de negro”: se não eram iguais, também não eram diferentes por não se ter de onde extrair deles mesmos parâmetros diferenciadores. A assunção do sujeito negro em sua diferença ontológica fez emergir o problema moral e político de estes mesmos narrarem sua própria história — característica singular de qualquer subjetividade”<sup>63</sup>.

No racismo enraizado, é como se a linguagem encontrasse seu referente exato. Por esta razão, “compreende-se que primeira reação do negro seja a de dizer não àqueles que tentam defini-lo”, inscrevendo-o neste lugar definido, racializado; conseqüentemente<sup>64</sup> “compreende-se que a primeira ação do negro seja uma *reação* (...) uma vez que é avaliado segundo seu grau de assimilação (...)”<sup>65</sup>.

---

## NOTAS

<sup>1</sup> O material deste artigo foi extraído de parte da monografia do autor, intitulada “A ilusão de estarmos refletidos — o direito como espelho e o racismo com avesso” apresentada como requisito para a obtenção do grau de Bacharel em Direito na Universidade Estadual de Feira de Santana, sob a orientação do Prof. MS Clovis dos Santos Araújo.

<sup>2</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato Social**. São Paulo: Martins Fontes, 1997. A referência a Rousseau é apenas para destacá-lo como um pensador iluminista sem adentrarmos nas minudências de seu pensamento.

<sup>3</sup> MOORE, **Racismo e Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. Belo Horizonte: Maza Editora, 2007, p. 247. Grifo nosso.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>5</sup> Assim se expressa Weber, citado por Moore: “ (...) produto da moderna civilização européia estará sujeito à indagação sobre a que combinações de circunstâncias se pode atribuir o fato de, na civilização ocidental, e só nela, terem aparecido fenômenos culturais que, como queremos crer, apresentam uma linha de desenvolvimento de significado e valor *universais*.” *Ibid.*, p. 112-113.

<sup>6</sup> DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro de 2005. pp. 55-70. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Dussel.rtf>. Grifo nosso.

<sup>7</sup> HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa, Portugal: Publicações Dom Quixote, 1990.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 29. Grifo nosso.

<sup>9</sup> DUSSEL, op. cit, p. 59.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>11</sup> HABERMAS, op. cit., p. 18

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 18

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 27

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 30

<sup>15</sup> DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana**. São Paulo: Edições Loyola, 1986, p. 18

<sup>16</sup> O trecho a que Dussel faz referência, conforme a tradução que Jandir João Z antonelli faz do livro deste pensador argentino, é: “o movimento dialético (*dialektische Bewegung*) que a *consciência* leva a cabo (realiza) em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto diante dela brota o novo objeto verdadeiro, é o que propriamente se chamará de experiência.” *Ibid.*, p. 18

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 18. Grifo no original.

<sup>18</sup> EZE, Emmanuel Chukwudi. **La moderna filosofia occidental y el colonialismo africano**. In: *Filosofia africana poscolonial*. Espanha, Barcelona: Ediciones Ballaterra, 2001, p. 53-70.

<sup>19</sup> “O homem é uma invenção recente cuja data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo. Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram (...), então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto na areia.” FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 536.

<sup>20</sup> MACHADO, Igor José de Renó. **Reflexões sobre o pós-colonialismo**. Teoria e Pesquisa, janeiro a julho de 2004, nº 44-45, p. 23.

<sup>21</sup> EZE, op. cit., p. 64.

<sup>22</sup> Ibid., p. 01.

<sup>23</sup> MALDONADO-TORRES, Nelson. **Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo**. In: Discurso sobre el colonialismo. Espanha, Madrid: Editora Akal, 2005, p. 11.

<sup>24</sup> DUSSEL, 2005, op. cit., p. 59.

<sup>25</sup> Conf. DIOP, Cheikh Anta. **The Cultural Unity of Black Africa: The Domains of Patriarchy and of Matriarchy**. In: **Classical Antiquity**. Chicago, USA, Third World Press, 1978. **Pre-Colonial Black Africa**. New York, USA: Editora Lawrence Hill Books, 1987.

<sup>26</sup> Conf. HANSON, Davis. **Por que o Ocidente Venceu: massacre e cultura, da Grécia antiga ao Vietnã**. Rio Janeiro: Ediouro, 2002.

<sup>27</sup> Ibid., p. 161.

<sup>28</sup> Ibid., p. 161.

<sup>29</sup> FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: o nascimento das prisões**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 118.

<sup>30</sup> FOUCAULT, op. cit., p. 119.

<sup>31</sup> FANON, FRANZ. **Los condenados de la tierra**. Tradução de Julieta Campos. Ciudad de Mexico, Mexico: Fundo de Cultura de Mexico, 1983.

<sup>32</sup> DU BOIS, W. E. Burghardt. **As almas da gente negra**. Tradução de Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro, Lacerda Editores, 1997.

<sup>33</sup> FERRAZ Jr., Tercio Samaio. A ciência do Direito. São Paulo, Atlas, 1991, p. 39.

<sup>34</sup> MOORE, op. cit., p. 116.

<sup>35</sup> WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo, pioneira, 1998.

<sup>36</sup> Ibid., p. 82. Também Baechler, citado por Moore, destaca o papel do “mercador empreendedor, indivíduo protagonista qual elemento decisivo para a constituição do capitalismo”. Cf. MOORE, op. cit., p. 129.

<sup>37</sup> WEBER, op. cit., p. 30.

<sup>38</sup> Ibid., p. 75.

<sup>39</sup> MOORE, op. cit., p. 113.

<sup>40</sup> WEBER, op. cit., p. 34

- <sup>41</sup> WEBER, 1982, apud Moore, p. 122.
- <sup>42</sup> WEBER, op cit., p. 105
- <sup>43</sup> FOUCAULT, op. cit., p. 104. Grifo nosso.
- <sup>44</sup> Ibid., p. 33.
- <sup>45</sup> Ibid., p. 18.
- <sup>46</sup> Ibid., p. 17.
- <sup>47</sup> Ibid., p. 128 e 130.
- <sup>48</sup> Ibid., p. 128.
- <sup>49</sup> Ibid, p. 43.
- <sup>50</sup> FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 299 e 302.
- <sup>51</sup> Ibid., p. 304.
- <sup>52</sup> Ibid., p. 305 e 307. Grifo nosso.
- <sup>53</sup> MBEMBE, Achille. **As Formas Africanas de Auto-Inscrição**. Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 01, 2001, p. 178.
- <sup>54</sup> Ibid.,p. 177.
- <sup>55</sup> David Hume, apud JAPISSU, Hilton. **As Paixões da Ciência**. SP, Letras & Letras, 2ª Ed, 1999, p. 299. Segundo EZE (op. cit., p. 66), Hume se viu obrigado a fazer essa declaração como resposta às críticas e objeções feitas ao original de seu *Ensaio acerca da natureza e da imutabilidade da verdade em oposição ao sofisma e ao ceticismo*, de 1770. Conhecidas também são as considerações de Kant a respeito: “Este hombre era negro de la cabeza a los pies, una clara prueba de que lo que decía era estúpido”. E, referindo-se ao comentário de Hume: “Tan fundamental es la diferencia entre ambas razas de hombres. Y parece ser tan grande en la capacidad mental como en el color”. EZE, op. cit., p. 56.
- <sup>56</sup> MBEMBE, op. cit, p. 175.
- <sup>57</sup> Ibid.,p. 178.
- <sup>58</sup> Ibid., p. 179.
- <sup>59</sup> Ibid., p 180.
- <sup>60</sup> Ibid., p 175.
- <sup>61</sup> SAFFIOTI, H. **Gênero, patriarcado e violência**. São Paulo: Perseu Abramo, 2004, p. 34. Em que pese a vasta contribuição desta autora para a problemática da mulher e do gênero, optamos por não adentrarmos nesta discussão.
- <sup>62</sup> MBEMBE., op. cit., p 177.
- <sup>63</sup> Ibid., p. 184.
- <sup>64</sup> FANON, 2008, op. cit., p. 48.
- <sup>65</sup> Ibid, 48.

**REFERÊNCIAS**

DIOP, Cheikh Anta. **The Cultural Unity of Black Africa: The Domains of Patriarchy and of Matriarchy.** In: **Classical Antiquity.** Chicago, USA, Third World Press, 1978.

DIOP, Cheikh Anta. **Pre-Colonial Black Africa.** New York, USA: Editora Lawrence Hill Books, 1987.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo.** In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Dussel.rtf>

DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana.** São Paulo: Edições Loyola, 1886.

EZE, Emmanuel Chukwudi. **La moderna filosofia occidental y el colonialismo africano.** In: **Filosofia africana poscolonial.** Barcelona: Ediciones Ballaterra, 2001, p. 53-70.

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas.** Tradução de Renato da Silveira. Salvador, EDUFBA, 2008.

FERRAZ Jr., Tércio Sampaio. **A ciência do direito.** São Paulo: Atlas, 1991.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir – o nascimento das prisões**. Vozes, 2006.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Editora 34, 2002.

HABERMANS, J. **O discurso filosófico da Modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

HANSON, Davis. **Por que o Ocidente Venceu**: massacre e cultura, da Grécia antiga ao Vietnã. Rio Janeiro: Ediouro, 2002.

JAPISSU, Hilton. **As Paixões da Ciência**. SP, Letras & Letras, 2ª Ed, 1999.

MACHADO. Igor José de Renó. **Reflexões sobre o pós-colonialismo**. Teoria e Pesquisa, janeiro a julho de 2004, nº 44-45.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo**. In: **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Editora Akal 2005, p. 1-17.

MBEMB, Achille. **As formas africanas de auto-inscrição.** Salvador: Afro-ásia, Revista do Centro de Estudos Afro-asiáticos da UFBA, ano 23, nº 01, 2001, p. 171-209.

MOORE, Carlos. **Racismo e Sociedade:** novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Maza Editora, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato Social.** São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SAFFIOTI, H. I. B. **Gênero, patriarcado, violência.** São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo, Pioneira, 1998.

# A CRÍTICA DA REIFICAÇÃO DO PENSAMENTO EM MAX STIRNER: DA RAZÃO AO SER-PRÓPRIO

Hilton Leal da Cruz  
Universidade Federal da Bahia  
ahasverus9@hotmail.com

**RESUMO:** O presente artigo propõe-se a oferecer uma descrição do desenvolvimento da crítica de Max Stirner (1806-1856) ao fenômeno da *Reificação do Pensamento* e de como as exigências dessa crítica conduzem a noção de *Ser-Próprio* (Eigenheit). Ao desenvolver a crítica de Stirner a essa “mania”, aponto a sua função dentro do jovem hegelianismo, e a estratégia “retórica” que Stirner adota para denunciá-la. Essa estratégia, por sua vez, tem por finalidade evitar que Stirner incida no vício que condena lhe permitindo contornar a acusação de “auto-contradição”. Tal feito retórico do discurso stirneriano tem na expressão *Ser-Próprio* um de seus principais elementos. Uma expressão que, conforme iremos expor, denota a auto-referência de toda ação e produção humana. Para Stirner o *Ser-Próprio* é o fator de individuação, auto-afirmação e fruição, princípio e fim de toda ação e não obstante o próprio indivíduo “de carne e osso”.

**ABSTRACT:** This paper aims to provide a description of the development of the critique of Max Stirner (1806-1856) about the phenomenon of Reification of Thought and how the

requirements of this critique leads to the notion of Being-Owned (Eigenheit). In developing a critique of Stirner about this “mania”, I point out its role within the Young Hegelianism and the “rhetoric” strategy that Stirner uses to denounce it. This strategy, in turn, aims to avoid that Stirner falls on the vice that he condemns, him to evade the charge of being “self-contradictory.” This rhetorical shape of the Stirnerian discourse, has in the expression “oneself” one of its key elements. An expression that, as we shall explain, denotes the self-reference of all human action and production. For Stirner the “self’s own” is a factor of individuation, self-affirmation and fruition, the beginning and end of all action, the person himself “in flesh and blood”.

O presente artigo propõe-se a oferecer uma descrição do desenvolvimento da crítica de Max Stirner (1806-1856) ao fenômeno da *Reificação do Pensamento* e de como as exigências dessa crítica conduzem a noção de *Ser-Próprio* (*Eigenheit*). Ao empregar a expressão *Reificação do Pensamento*, ou da linguagem, procuro fazer de tal expressão o mesmo uso que filósofos como Richard Rorty fizeram. Para esses autores tal expressão denota a recusa em tratar de forma naturalizada as produções simbólicas elaboradas visando à interação social e a relação com o meio ambiente. Essa recusa por sua vez levaria os seres humanos a tratar determinadas palavras e pensamentos como “essências”, produções que não participam de relações de causalidade com outras coisas. Nesse caso as palavras não seriam meras ferramentas desenvolvidas para atender certos propósitos pessoais e idiossincráticos, mas antes, entidades que nos dariam acesso a “essência do mundo”. Ao desenvolver a crítica de Stirner a essa “mania” aponto a sua função dentro do jovem hegelianismo, e a estratégia “retórica” que Stirner adota para denunciá-la. Essa estratégia, por sua vez, tem por finalidade evitar que Stirner incida no vício que condena lhe permitindo contornar a acusação de ser “auto contraditório”. O feitiço retórico do discurso stirneriano tem na expressão *Ser-Próprio* um de seus principais elementos. Uma expressão que, conforme iremos expor, denota a auto referência de toda ação e produção humana. Para Stirner o *Ser-Próprio* é o fator de individuação, auto afirmação e fruição, princípio e fim de toda ação e não obstante o próprio indivíduo “de carne e osso”.

Um dos traços mais marcantes da *Fenomenologia do Espírito* é a estratégia argumentativa adotada pelo seu autor, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), a qual consiste em articular o próprio discurso através uma narrativa histórica dos discursos anteriores ao seu. Através dessa estratégia Hegel toma os problemas que ocuparam os filósofos que lhe antecederam resignificando-os e olhando-os como momentos de outras questões muito mais centrais que não tinham sido percebidas, nem poderiam ser, por estes pensadores. Tal procedimento encontra-se vinculado no discurso hegeliano a uma posição historicista<sup>1</sup>. Tal posição é que permite a compreensão do percurso histórico como um processo dialético cujo desdobramento se manifesta também nas contradições entre os diversos sistemas filosóficos anteriores àquele da *Fenomenologia*. Situado em uma posição privilegiada do ponto de vista histórico o sistema hegeliano poderia, como nenhum outro antes dele, abarcar com um olhar todos os passados movimentos da filosofia e da história humana. Dessa forma ele encontraria nesses mesmos movimentos a sua verdadeira relação com a realização do *Espírito Absoluto*, da verdade. É por isso que no texto *Feuerbach e o fim da Filosofia Clássica Alemã* Friedrich Engels (1820-1895) localiza duas tendências imanentes ao sistema hegeliano. Uma tendência revolucionária, caracterizada pela ênfase no método dialético e na consciência histórica para a qual “nada é definitivo, absoluto, sagrado” (ENGELS, 1975) e uma tendência conservadora. O conservadorismo de Hegel se caracterizaria pela afirmação de que a história chega ao seu final, ao seu

ápice, com a consciência histórica proporcionada pela própria filosofia hegeliana. Tal consciência expressaria, dentre outras coisas, a compreensão de que o desenvolvimento dialético do *Espírito* (razão na história) implica o ajustamento da idéia (ex: direito) ao seu conceito (ex: liberdade) sendo o *Estado*, a manifestação desse “coroamento da idéia”, o próprio *Espírito Objetivo*. Partindo desse ponto, poderíamos ver o debate jovem hegeliano desenvolvendo-se no interior da tensão entre a narrativa do processo desenvolvimento dos homens por um lado, e a tentativa de determinar a direção deste mesmo processo, seu *Telos*. Uma tentativa que procurava esquivar-se ao que, em Max Stirner, se expressa como sendo a canonização de um pensamento, uma ameaça às pretensões de auto afirmação da razão enquanto faculdade de oposição e superação dos entraves oferecidos pelo mundo.

Partindo de uma posição filiada àquela de Bruno Bauer (1809-1882), o filósofo da autoconsciência, os primeiros trabalhos de Max Stirner não escapam a esta mesma tensão imanente ao jovem hegelianismo. Tal tensão, todavia, se traduz nos *Kleinere Schripton* (*Escritos Menores*) publicados de 1841 a 1844 em termos que cuja utilização tem por função promover a desvalorização dos aspectos “universais” e “necessários” da reivindicação de um determinado *Telos* para a cultura e para a sociedade. Uma tarefa que realiza-se apontando para as particularidades dos membros dessa sociedade, os indivíduos concretos, em sua constante oposição ao mundo circundante. A descrição do processo

de desenvolvimento dos indivíduos como um movimento de superação das restrições apresentadas pelo mundo visando a *Fruição* (*Genuss*) é uma das marcas distintivas da obra de Stirner. Em contrapartida, tal superação encontra na cristalização dos produtos de determinadas relações uma ameaça, pois nesse caso o indivíduo seria submetido a algo cuja gênese estaria diretamente associada apenas a esse mesmo indivíduo. Predicados, ou pensamentos, como “humanidade”, “verdade”, “bem”, “amor” e etc. uma vez colocados como metas para a ação se emancipam da sua dependência a quem os pensa e tornam-se seres, *Espectros* (*Spuk*) que pretendem determinar os seus criadores. A crítica de tal cristalização, ou reificação, é assumida com o propósito de desacreditar os aspectos da modernidade, e do hegelianismo, que apresentam ameaças para o processo dialético de auto realização frutiva do indivíduo. Optando por uma descrição da auto-realização como um processo permanente e espontâneo e não como um dever colocado por alguma hipotética “essência humana” Stirner pretende ter encontrado no “corpo” a solução para o dilema jovem hegeliano. Vejamos mais de perto de que forma é apresentada e o que implica essa solução.

A narrativa hegeliana do movimento da razão na história, como observa Herbert Marcuse no livro *Razão e Revolução*, caracteriza esse mesmo movimento como um processo de superação das oposições apresentadas pelo mundo circundante. A revolução francesa seria o símbolo, segundo Marcuse, adotado por Hegel para mostrar o papel do pensamento na

submissão da realidade a si, o processo de racionalização do mundo. Os escritos menores de Max Stirner apontam uma relação de afinidade com essa noção de razão. Todavia, seguindo os passos de Bruno Bauer, Stirner descreve tal submissão como um processo de dissolvimento do mundo enquanto objeto pelas potências críticas da razão. É assim que no texto de 1842 *Arte e Religião* Stirner afirma que a razão “estende sua mão destruidora tanto contra a constituição de objetos como contra a própria objetividade. A razão, espírito da filosofia, ocupa-se somente de si e não se preocupa com nenhum objeto.” (STIRNER, 1979). A razão busca a razão do objeto reduzindo-o então a si mesma. Temos aqui a sinalização explícita de que é a auto-afirmação da razão que está em jogo durante o processo de dissolvimento do objeto, pois como já dito “a razão não faz mais do que buscar-se a si própria, só se preocupa consigo mesma.” (Idem). Todavia, a utilização do termo razão para referir-se ao processo de auto-afirmação humana diante do mundo impõe limites advindos das exigências de universalidade e necessidade dessa mesma expressão. Poderíamos inclusive, tomando como base os argumentos apresentados pelo próprio Stirner em *O Único e sua Propriedade*, publicado em 1844, afirmar que esses limites são ainda mais opressores que aqueles apresentados pelo mundo, pois pretenderiam constituir a própria “essência humana”. A nossa auto-afirmação ficaria aí limitada por uma série de predicados intimamente associados a própria idéia de razão, predicados que imporiam deveres, missões e ideais que decretariam por sua vez a escravidão

do indivíduo ao seu pensamento, nesse caso tomado como algo *Sagrado (Heilig)*. No escrito menor subsequente ao *Arte e Religião* intitulado o *Estado Fundado sobre o Amor* o indivíduo racional é descrito como aquele que “escuta-se a si próprio e encontra nessa escuta o impulso para se determinar” (STIRNER, 1979) um impulso radicado tão somente no próprio indivíduo em seu propósito de ter apenas a “si mesmo em vista” (Idem). Percebe-se que embora ainda empregue o termo razão, aqui tal noção já se encontra privada de qualquer referência a lógica e a universalidade encontradas no sistema hegeliano ou na obra de Bruno Bauer. A auto referencialidade da ação individual substitui a pretensão de advogar legitimidade dessa mesma ação em relação ao mundo recorrendo a uma terceira potência mediadora entre os dois. Contudo, a própria noção de razão parece trazer como que “enxertada” em si tal pretensão e por isso no *Único e sua Propriedade* a expressão *Ser Próprio* irá tomar o seu lugar representando aí o papel de “motor” do movimento dialético de auto-realização do indivíduo.

*O único e Sua propriedade*, obra que representa para muitos críticos o pensamento maduro de Stirner, traz na abertura do Livro I duas citações; uma de Feuerbach e outra de Bruno Bauer, respectivamente. Ambas apresentam aspectos da visão desses dois autores acerca do alvo principal dos ataques de Stirner em *O Único*. A primeira citação, de Feuerbach, refere-se à noção de *Homem (Mensch)* como “o ser Supremo para o Homem” enquanto a segunda indica

essa mesma noção como sendo “a mais recente descoberta”. É comentando ambas que Stirner diz de modo jocoso: “então vamos ver de perto o que são esse ser supremo e essa mais nova descoberta” (STIRNER, 2004). O debate jovem hegeliano articula-se em torno da tentativa de postular metas para o desenvolvimento humano ou político que transcendessem a situação vigente, em oposição ao sistema hegeliano que “colocava sua ênfase no já consumado” (CRISÓSTOMO, 1991). A noção de *Homem* se torna então central, pois assume aí o papel de uma essência, uma potência intrínseca aos indivíduos concretos que todavia ainda estaria por realizar através do uso da razão; um ideal sem o qual as pretensões éticas universalistas assumidas por Bauer, Feuerbach e o jovem Karl Marx estariam, provavelmente, condenadas. A *Consciência de Si* como *Homem* enquanto ser genérico seria o definitivo desaguadouro dos processos históricos e do desenvolvimento dos indivíduos. Contudo, a posição de Stirner em *O Único* é de que assumir esse ideal ou qualquer outro implicaria tomar um produto de nosso pensamento como algo independente e maior que nós mesmos. Ficaríamos assim reduzidos a escravos de nossos pensamentos. No sentido de tornar razoável a alegação de prejuízo diante dessa demanda por uma “essência humana” Stirner articula uma arguta narrativa histórica de caráter “psicológico-dialético” (CRISÓSTOMO, 1991) que descreve tal demanda como uma *Obsessão (Sparren)*. Essa narrativa, além de descrever as relações entre os homens e o mundo como relações de oposição e auto-afirmação, também caracteriza

as tendências essencialistas do jovem hegelianismo, e de toda a modernidade, como um desdobramento patológico e contingente desse mesmo processo. A pretensão de estabelecer um ponto para o fechamento do círculo dialético de auto desenvolvimento humano marca, para Stirner, o início de uma era de fantasmas e alucinações. O mundo converte-se em algo fantasmagórico e os indivíduos em *Possessos* dominados por esses fantasmas. Vejamos como se articula a crítica de Stirner a tal desdobramento e a relação desta mesma crítica com a defesa de uma concepção não essencialista do desenvolvimento individual. A noção de *Ser-Próprio* cumpre na narrativa stirneriana o papel meta principal desse desenvolvimento; todavia, uma meta que já está presente no mesmo processo pois identifica-se com o próprio agente que busca se auto-afirmar.

Adotando um tom retórico Stirner elabora uma narrativa histórica na qual a antiguidade é identificada pela “convicção de que o mundo e as relações mundanas (por exemplo, os laços de sangue naturais) eram o verdadeiro, ante o qual o eu impotente teria que se vergar” (STIRNER, 2004). Uma sujeição que os homens antigos teriam superado através da progressiva afirmação do “sentimento de si”, a qual resulta na liberação das peias mundanas através da criação de um mundo de “essências” por detrás aparências, um mundo “espiritual”. Com a criação de tal mundo “o ser humano passa a tomar consciência de si como ser sem ligações e sem mundo, como espírito” (Idem). Sócrates seria a figura responsável pelo fim da antiguidade, pela “espiritualização”

das relações naturais e pela consumação da indiferença em relação ao mundo, uma atitude coroada pela modernidade iluminista e “teórica”. É René Descartes que, segundo Stirner, teria pronunciado a sentença distintiva da modernidade com a famosa proposição “penso, logo existo”; para Stirner o que aí se diz é que “meu pensamento é meu ser ou minha vida, só vivo quando vivo espiritualmente, só sou real como espírito”. (Idem, Ibidem) Momento crucial da narrativa de Stirner, o surgimento do espírito na trajetória humana implicará um ganho do ponto de vista da auto-afirmação em relação às coisas e, por outro, a condenação do próprio processo de auto-realização responsável por esse ganho. De certa maneira o fenômeno do surgimento do espírito denota, entre outras coisas, a instauração de certa “atmosfera cultural”, uma tendência caracterizada pela valorização de tudo que tem a pretensão de universalidade, impessoalidade e verdade<sup>2</sup>.

Com tal narrativa Stirner substitui a compreensão partilhada pela maioria dos filósofos modernos de que as relações entre os indivíduos e o mundo são, sobretudo, relações de representação pela sugestão anti representacionista e proto-pragmática<sup>3</sup> de que nossas relações com o mundo são caracterizadas pela resistência e oposição.

“Vencer ou sucumbir - entre essas duas possibilidades oscila o desfecho da luta. O vencedor Será senhor, o vencido súdito; aquele exerce a soberania e os “direitos

de soberania”, este cumpre, com respeito e reverência, “seus deveres de súdito”  
Mas os dois são inimigos e estão sempre alerta; atentos as fraquezas do outro(...)” (STIRNER, 2004 )

Uma vez que “vencer” ou “sucumbir” são as únicas possibilidades em relação ao mundo só resta reconhecer o caráter patológico da inclinação que leva os indivíduos a lidar com seus pensamentos como se fossem “essências”. Ao lidar com os pensamentos e palavras, elaborados para impor-se ao mundo, como entidades superiores ou como algo *Sagrado (Heilig)*, o indivíduo subjugava-se a uma idéia deixando que ela se torne uma *Idéia Fixa (Fixe Idee)*, uma *Obsessão*. A contrapartida desse momento histórico no desenvolvimento individual será a “juventude”, caracterizada como o momento em que se procura “trazer a luz o pensamento puro, ou tornar-se dependente dele.” (STIRNER, 2004) É claro que a identificação entre os aspectos “religiosos” da modernidade e a inclinação idealista do jovem não é acidental. A tentativa jovem hegeliana de prover a narrativa histórica de um *Telos* ou de um dever-ser é o motivo principal da utilização do termo “jovem” como correspondente biográfico da modernidade. O jovem aqui é o próprio jovem hegeliano, e criticando seus ex-colegas do clube os livres<sup>4</sup> Stirner pretende tê-los deixado para trás, pois ele teria ao contrário destes alcançado a definitiva conciliação consigo e com o mundo através da corporeidade.

O que distingue o homem adulto do jovem é o fato de ele tomar o mundo tal como é, em vez de imaginá-lo sempre com as piores cores e querer melhorá-lo, isto é, moldá-lo a luz de seus ideais. (...)

Só quando nos amarmos em corpo e tivermos prazer em nós próprios, em nosso corpo e nossa vida – mas isso só pode acontecer ao homem adulto- só então teremos um interesse pessoal ou egoísta, ou seja, um interesse não apenas, digamos, de nosso espírito, mais uma satisfação total, de todo indivíduo (...) (STIRNER, 2004 )

Visando promover uma mudança de percepção em relação à dedicação aos pensamentos como fins em si mesmos, Stirner substitui a noção de razão pela de *Ser-Próprio* como motor e finalidade do processo de superação dos entraves. Com essa noção Stirner indica, por um lado, a radical auto referência inerente a toda produção e ação humana, e por outro lado, as características apetitivas e singulares dessas mesmas ações. Não é a realização da razão (aqui considerada apenas mais um pensamento) que o indivíduo procura ao superar os limites que a vida coloca, é a realização de si como ser singular, como *Único* (*Einzig*). Tampouco a concepção de liberdade como aspecto constitutivo e meta final da razão expressa essa auto-realização. “Deixais de bom grado ir embora a liberdade quando vos agrada não ser livres”. (STIRNER, 2004) Nos entregamos com satisfação, por exemplo, a “escravidão” nos deleites do amor. Isso indica que por detrás da palavra liberdade esconde-se outra

coisa, nossa *Fruição*. A noção de liberdade, portanto, embora indique o momento negativo dessa mesma fruição não representa de forma adequada o nosso processo de auto realização.

Quem deve então ser libertado? Tu, eu, nós. E libertado de quê? De tudo aquilo que não seja tu, eu nós. Eu sou o caroço que deve ser libertado de todos os invólucros, de todas as cascas que o limitam. E o que resta se eu for libertado de tudo aquilo que eu não sou? Apenas eu e nada mais que eu. Mas a este eu a liberdade nada tem a oferecer. A liberdade não diz nada sobre o que acontecerá depois de eu ser libertado, do mesmo modo que os governos se limitam a libertar os presos depois de cumprida a pena, lançando-os no total abandono. (...) A liberdade é e sempre será uma nostalgia, um lamento romântico, uma esperança cristã no além e no futuro, o Ser-Próprio é uma realidade, que só por si, elimina tanta escravidão que atravanca vosso próprio caminho. (STIRNER, 1979)

Liberdade como um conceito não diz nada sobre o que fazer depois de sua aquisição e projeta-se no futuro como um ideal, uma meta utópica, que impõe a negação de toda particularidade “arbitrária” e “egoísta”. A noção de *Ser-próprio*, em contrapartida, indica tanto o movimento de negação, ou auto libertação, em relação aos obstáculos, quanto a meta posterior a essa liberação. Ao contrário da noção de razão ou liberdade o *Ser-Próprio* não expressa

uma essência ou um dever, que os indivíduos poderiam ou não realizar. “*Ser próprio* é toda minha existência, toda minha essência, sou eu mesmo” (STIRNER, 2004) O *Ser Próprio* indica o reconhecimento do *Egoísmo* voltado para *Fruição* como princípio e fim de toda ação, mesmo daquela ação que se considera desinteressada ou impessoal. O altruísta representaria nesse caso apenas a estratégia patológica em que o indivíduo “se coloca sempre em primeiro lugar sem, no entanto, se considerar o ser supremo, que só serve a si próprio e ao mesmo tempo pensa servir a um ser superior”. (Idem) Um indivíduo que agindo assim torna-se o que Stirner denomina de *Egoísta involuntário*; alguém que persegue seu *Ser Próprio* tortuosamente através da veneração ao *Sagrado*.

Enquanto a valorização das palavras e pensamentos como dotados de um sentido e finalidade neles mesmos aponta para negação das pulsões, a noção de *Ser-Próprio* indica o caminho contrário: as pulsões do indivíduo corpóreo são as fontes esquecidas e o sentido dos pensamentos. Stirner radicaliza o movimento de valorização da individualidade iniciado com o iluminismo e sugere que a tornemos “o meio e a essência da questão” no momento de deliberarmos sobre nossa ação. Isso implicaria, ao invés de colocarmos-nos a escutar a Deus, a consciência moral e a verdade, “voltar-nos a nós próprios”, ouvir a nós próprios, para dessa “escuta” extrair o reconhecimento dos obstáculos para nossa auto-realização. Somente dessa forma poderiam os homens desembaraçar-se das peias do mundo concreto sem capitular sob o jugo do “espírito”, enquanto servidão

ou *Obsessão* abstrata. Uma vez que os obstáculos diferem de uma pessoa para outra, logo, a liberação constitui-se como um movimento radicalmente pessoal e singular, fundado na autoafirmação e no poder do *Único*. Uma dinâmica inexaurível e sem um desaguadouro final, pois cada nova liberdade conquistada traz consigo a possibilidade de uma nova dominação.

Contudo, a estratégia stirneriana de substituir a noção de razão pela de *Ser-Próprio* traz um problema consigo: o problema da possível não convergência dos diversos propósitos humanos. Devido ao limitado espaço desse artigo não me deterei nesse ponto. Contudo, creio que vale sinalizar que para Stirner não é a existência de divergências com relação a fins o principal problema nos conflitos. Para o filósofo é o fato da oposição não ter se tornado plena o único problema nestas divergências “A nossa fraqueza não consiste em estarmos em oposição a outros, mas em não o estarmos de forma plena, isto é, em não estarmos totalmente *separados deles*” (STIRNER, 1979). Uma vez que nos tenhamos reconhecido uns aos outros como *Únicos* trataríamos de perseguir os nossos propósitos, sem reivindicar sua sacralidade ou a adesão incondicional de outra pessoa. A cada um caberia o que os seus poderes lhe permitissem alcançar e manter. Sem um ser *Sagrado* ao qual recorrer para legitimar as próprias metas os indivíduos teriam que arranjar-se uns com os outros, através dos próprios recursos. Vínculos, acordos, cartéis não estariam descartados para favorecer os interesses recíprocos, mas se dariam de forma absolutamente personalística e contingente. Como se pode deduzir o resultado dessa sociedade ou *Associação (Verein)* quase hobesiana é imprevisível. Assim como a vida do indivíduo é um

processo de auto-realização frutiva, sempre em aberto, também a noção de *Associação* como substituto das concepções essencialistas de sociedade não se submete as exigências de um conceito. Essa noção cujo modelo encontra-se nas micro relações dos círculos de amigos e familiares pressupõe a solubilidade dos laços que a constituem e a reciprocidade de todos os seus membros. Stirner não oferece a noção de *Associação* como um modelo ou ideal para o futuro, mas antes como uma descrição do tipo de vínculo produzido pelo *Ser-Próprio* no presente. Um maior aprofundamento da noção de *Associação* decorrente da noção stirneriana de *Ser-Próprio* terá que esperar um outro momento.

A transição da noção de Razão para a de *Ser-Próprio* em Stirner comporta ainda outro propósito, além do já citado estabelecimento da uma maior congruência com os propósitos expressos desde os *Kleinere Schriften*. Penso que com utilização dessa noção Stirner pretende deflacionar algumas pretensões do racionalismo iluminista sem deixar de oferecer uma forma de ponderar acerca do valor de certas instituições, palavras e outras elaborações humanas. Indicando a íntima relação entre os produtos da interação humana com o mundo circundante e a fruição individual, a noção de *Ser-Próprio* representa o sentido da existência desses mesmos produtos. Apenas a referência ao *Ser-Próprio* permitiria justificar, se disso se trata, qualquer instituição, palavra ou meta humana. Não havendo essa referência, o que apenas os próprios indivíduos poderiam constatar, estaríamos sob o domínio do *Sagrado*, das suas *Obsessões* e dos seus *Espectros*. Se essa abordagem estiver correta Stirner poderia ser lido como um filósofo que enxergou na valorização iluminista da individualidade

o ponto incontornável da contemporaneidade. Para Stirner nossas instituições, valores e filosofias têm no indivíduo “corpóreo” o seu sentido velado, não dito, devido ao perigo que este representa para os resquícios da tradição que por tanto tempo constituiu a auto afirmação dos nossos avós. Com um impulso otimista, ou cruel, Stirner propõe que apenas com um corte radical poderíamos encontrar a plena congruência entre a valorização da individualidade e os produtos engendrados visando sua realização. Em detrimento do impulso cristão pelo estabelecimento de um reino de “justiça” e “igualdade” Stirner aposta no impulso romântico-poético que tem na “criação” e no inacabamento o sentido de sua fruição.

---

## NOTAS

<sup>1</sup> Adotamos para a palavra historicismo o mesmo sentido atribuído a ela pelo filósofo alemão Jürgen Habermas. Para Habermas a palavra historicismo comporta dois sentidos, o primeiro denotaria uma filosofia que supõe uma “lei” e uma “lógica” imanente aos processos históricos. O segundo sentido, chamado também de neo-historicismo, indicaria uma posição “relativista” para a qual os diferentes momentos históricos determinam diferentes formas de atribuir sentido ou verdade; uma filosofia contextualista, portanto. Com relação a Hegel aplico o primeiro sentido da palavra. (HABERMAS, 2005)

<sup>2</sup> É por isso que ao tratar a narrativa histórica stirneriana como um relato equivocado de “fatos” e a sua dialética como “escamoteação” Karl Marx, conforme nos mostra a *Ideologia Alemã*, apenas reproduz o vício denunciado por Stirner nessa mesma narrativa: o de

venerar algo maior e mais sublime...a verdade.

<sup>3</sup> É do filósofo pragmatista norte americano Richard Rorty a afirmação de que a vitória final da ênfase na auto criação ao invés da valorização do ideal de “busca pela verdade” dependeria da “reconciliação” com a idéia de que poder ou dor (oposição bem ou mal sucedida) são as únicas coisas que podemos obter em relação ao mundo. (RORTY, 2007)

<sup>4</sup> O Núcleo mais radical da esquerda hegeliana, antes chamado de Clube dos Doutores, que reunia-se em Berlin, em uma taverna chamada Hoppel. Reuniram-se entre 1841 e 1847. Fizeram parte do grupo além de Stirner: Bruno Bauer, Engels, Marx entre outros. A sugestão dessa relação entre o jovem hegelianismo e o jovem da narrativa stirneriana é do prof. José Crisóstomo.

## REFERÊNCIAS

STIRNER, Max. **O único e sua Propriedade**, Tradução João Barrento, Lisboa, Antígona, 2004.

STIRNER, Max. **Textos Dispersos** (*Kleinere Schriipten*,) Tradução Bragança de Miranda, José. Lisboa. Via Editora, 1979.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã e outros textos filosóficos: antologia**, Ed. Estampa, 1975.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**, Tradução Bruni, J. C, Nogueira, M.A, . São Paulo, Editorial Grijalbo, 1977.

KÉRVEGAN, Jean-François. **Hegle o Hegelianismo**, Tradução Mariana Paolozzi, Ed Loyola, São Paulo, 2008.

MARCUSE,H. **Razão e Revolução**. Caracas, Instituto de Estudos Políticos, Universidade Central da Venezuela, 1967.

# DAS AQUISIÇÕES LEGÍTIMAS AO DIREITO COSMOPOLITA EM KANT

Remi Schorn

Universidade do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

Doutor em Filosofia PUC-RS

remirs@hotmail.com

**RESUMO:** O presente artigo estuda a segunda parte da doutrina do direito da *Metafísica dos Costumes* de Kant, o Direito Público: Direito Político; Direito dos Povos; Direito Cosmopolita. Investiga os efeitos jurídicos decorrentes da associação civil, o direito de castigar e de perdoar; a relação jurídica do cidadão com a sua pátria e com o estrangeiro. Também analisa o tratamento dos direitos, de guerra; durante a guerra; depois da guerra e, finalmente, de paz. Kant apresenta objetivamente a necessidade do direito cosmopolita. Trata do problema da superação do estado de natureza entre os povos e da construção de uma sociabilidade planetária para a paz como um ditame da razão. Para ele, a idéia de paz universal é a metafísica mais sublime, justamente pela sua universalidade e capacidade de orientação das ações humanas no cumprimento da máxima da razão para que se construa o entendimento entre os povos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Político; Povos; Cosmopolita.

**ABSTRACT:** This paper explores the second part of the doctrine of law in the *Metaphysics of Morals* of Kant, the Public Law: Political Law, Law of Peoples; Cosmopolitan Law. It investigates the legal effects that arise from the civil association, the right to punish and forgive, the legal relationship of the citizen to his homeland and abroad. It also examines the treatment of the rights, the war, during and after the war, and, ultimately, the peace. Kant presents the need for cosmopolitan law objectively. He addresses the problem of overcoming the state of nature among peoples and building a global sociability for peace as a dictate of reason. For him, the idea of universal peace is the most sublime metaphysics, precisely by its universality and ability to guide human actions in meeting the high of reason to build understanding among peoples.

**KEY-WORDS:** Political; People; Cosmopolitan.

O direito funda-se, para Kant, na perspectiva da legalidade<sup>1</sup>. Por Legislação Jurídica Kant entende a legislação que admite como motivo da ação um impulso diferente da idéia de dever. Os deveres impostos pela legislação jurídica são exteriores, eles não exigem que a idéia interna do dever, seja por si mesma, um motivo determinante da vontade do agente. Enquanto a legislação ética é a que não pode ser externa, a legislação jurídica é a que pode ser também externa e por isso se serve de uma imposição não puramente moral, mas, da ordem dos fatos que atuam como força obrigatória. O direito trata das relações externas, das influências das pessoas umas sobre as outras. É o conjunto das condições pelas quais a vontade de um indivíduo concorda com a vontade de outro, segundo uma lei de liberdade, que pode ser assim formulada: o ser deve agir sempre de modo que o livre uso do seu arbítrio possa harmonizar-se com a liberdade de todos os outros, segundo uma lei universal. Tal lei, entretanto, não alcança o efetivo cumprimento mediante a boa vontade dos indivíduos em particular; implica a possibilidade de uma imposição exterior que intervém para impedir, ou pelo menos anular, o efeito de possíveis violações.

Kant divide o direito em inato, dado a todos pela natureza, independentemente de qualquer ato jurídico, e adquirido, que nasce apenas de um ato jurídico. O único direito inato é a liberdade, a liberdade de todos os outros. O direito adquirido é, pois, o direito privado, que define a legitimação e os limites da posse das coisas exteriores, ou direito público, que trata da vida social dos indivíduos

numa comunidade juridicamente ordenada, o Estado. Kant utiliza-se da tripartição do poder de Montesquieu, em legislativo, executivo e judiciário, e, seguindo os passos de Rousseau atribui ao poder legislativo a vontade coletiva do povo.

Todo o esforço kantiano de produção teórica está diretamente vinculado à sua preocupação em contribuir para que os homens reformulem suas instituições e produzam formas mais evoluídas de relacionamento e conduzam a si próprios, rumo à liberdade. O conhecimento racional é o elemento articulador e promotor de toda a evolução humana. A natureza é a fonte que imprimiu no homem a condição potencial de orientação racional. Ao homem cabe, enquanto espécie, desenvolver o desígnio da natureza, realizando o fim que a mesma projetou ao homem: o mais amplo desenvolvimento de suas potencialidades. A história tem a tarefa de registrar esses esforços pela superação das limitações, mas sob a ótica racional a ser alcançada: uma comunidade humana universal. Todo o esforço de Kant para produzir teoricamente perspectivas de regulamentação jurídica, seja no âmbito das nações, seja no âmbito global, tem a pretensão de contribuir para a realização da tarefa de elevar moralmente a espécie. Essa é a tarefa que a natureza imprimiu ao homem e o fio condutor para alcançá-la somente a razão pode providenciar.

Kant concorda com a clássica divisão da filosofia em três ciências: Física, Ética e Lógica. Entende ser necessário acrescentar o princípio no qual tal divisão se baseia para então determinar as subdivisões. Considera que o conhecimento racional ou é formal e lógico ou é material e implica em leis

físicas ou éticas: se físicas, é teoria da natureza; se éticas, é teoria dos costumes. A lógica não pode ter parte empírica, mas as filosofias, natural e moral, podem tê-la, pois a natureza tem que determinar suas leis como objeto da experiência e a moral deve determinar as leis da vontade do homem enquanto ela é afetada pela natureza. Ou seja, a primeira trata do campo do ser e a segunda do dever-ser. A metafísica é a filosofia que se apoia em princípios *a priori* e que se limita a determinar objetos do entendimento. A Metafísica dos Costumes distingue-se da Metafísica da Natureza por ter sua parte empírica como Antropologia prática. Kant percebe a necessidade de contrapor à Antropologia prática uma Metafísica dos Costumes “cuidadosamente depurada de todos os elementos empíricos, para se chegar, a saber, de quanto é capaz, em ambos os casos, a razão pura e de que fontes ela própria tira o seu ensino *a priori*”.<sup>2</sup>

O autor atribui as seguintes finalidades à Metafísica dos Costumes: a) investigar de modo especulativo a fonte dos princípios práticos que residem *a priori* na nossa razão; b) servir de fio condutor dos costumes de forma que estes não fiquem sujeitos a perversões. Assim, “a Metafísica dos Costumes deve investigar a idéia e os princípios de uma possível vontade pura, e não as ações e condições do querer humano em geral”.<sup>3</sup> Essa perspectiva sintoniza com a pretensão de produzir progressos à condição humana a partir da extração inteiramente de si, pela razão, da moralidade necessária para tal progresso.

*DIREITO POLÍTICO*

Na segunda parte da *Metafísica dos Costumes*, o tratamento de Kant ao direito de cidadania ou direito político é constituído de importantes definições. A primeira delas trata da origem dessa forma de direito, segundo a qual, é pela promulgação geral de um conjunto de leis que se alcança um estado de jurisdição. Trata-se da eleição de um mediador legal entre o homem e seus direitos, bem como entre ele e sua liberdade. Não será mais o ser individual a decidir qual deva ser sua ação, mas uma constituição legal. Esse sistema legal servirá para normatizar os homens, povos e nações, quanto a influência que exercem uns sobre os outros. Será a constituição que abarcará a união das múltiplas vontades, quando todos se colocam como partícipes no direito. A união das vontades é essa constituição e o estado civil é o estado de relações mútuas dos particulares reunidos em um povo, o todo deste estado se relaciona com seus membros na cidade. Esta, enquanto forma se chama coisa pública, e em relação aos outros povos é potência. Um povo em relação a outro se chama nação.

Pode-se conceber pela noção geral de direito público, não somente o direito da cidade, mas o direito das nações. Uma importante distinção é aquela entre o direito das gentes e o direito do cidadão do mundo ou direito cosmopolita, fundada na limitação em si da terra. Estas três formas de estado jurídico devem ser normatizadoras da liberdade

exterior via leis, não podendo nenhuma das instâncias se eximir dessa tarefa.

Há em Kant um imperativo categórico, segundo o qual é obrigação do homem sair do estado de natureza e passar ao estado civil, bem como cumprir com a realização dos três níveis de direito, para chegar ao direito cosmopolita. Ele se ancora na atividade comercial dos homens, considerada inevitável, à qual é necessária uma limitação exterior, publicamente acordada. Este acordo é que garantirá o reconhecimento legal do que é de cada um, este é o estado civil<sup>4</sup>. Portanto, é o comércio que motiva esse regramento, é “o meu e o teu”, é a propriedade, já que o comércio é a troca ou permuta entre proprietários. É para regar o mundo da propriedade que surge a legislação jurídica.

O autor entende que o homem deve optar pela regra legal como lugar único para o consenso. Esta sociedade tem então uma forma de direito em que as leis não são criadas senão para todos e em benefício do consenso, não para garantir a felicidade, mas para garantir os contratos. A saída do estado natural dá-se pelo direito natural, que continua sendo respeitado, assim, não é a violência deste estado que torna necessária a coerção. Kant propõem criar mecanismos para regar algo que não é bom em si, algo que se tornou negativo, perigosos. O que alterou esse homem ao ponto de ele não mais poder seguir suas inclinações naturais? Algo que Kant diz existir já no estado de natureza e que garante a criação do direito jurídico, ou seja, as aquisições legítimas. Sem o meu e o teu exterior, no estado

natural, não teria dever de direito na relação e assim nenhuma obrigação de sair deste estado.<sup>5</sup> John Locke, um século antes já defendera essa mesma posição. Quando comenta as finalidades da sociedade política e do governo, ele afirma: “o objetivo grande e principal, portanto, da união dos homens em comunidades, colocando-se eles sob governo, é a preservação da propriedade. Para este objetivo muitas condições faltam ao estado de natureza”.<sup>6</sup>

Em Kant, com a promulgação geral de um conjunto de leis, constituem-se três poderes a partir da vontade universalmente conjunta: o poder soberano na pessoa do legislador; o poder executivo na pessoa do governante e o poder judiciário na pessoa do juiz, para garantir e reconhecer o que é de cada um segundo a lei, ou seja, garantia dos direitos na justiça distributiva. Essa constituição deve ser tal que a injustiça não possa ser praticada contra ninguém. Não significa, entretanto, que o estado não utilize do seu aparato coercivo, mas que ele o utilize via o executivo, após julgamento pelo judiciário, o qual por sua vez tem base na lei que é fruto da vontade geral e personificado no soberano legislador. Coerentemente a isso, Kant nega a legitimidade da rebelião do povo contra o Estado, e condena as revoluções. Não há má legislação quando esta é fruto da vontade geral, uma unificação de vontades. Quando cada um legisla para todos, cada um e todos estão submetidos à lei. Não é racional que hajam leis más, pois o legislador é, ao mesmo tempo, submetido às leis, ele terá que cumpri-las e assim seria alvo desse mal. Neste sentido já Hobbes em 1651 anunciava:

“por esta instituição de um Estado, cada indivíduo é autor de tudo quanto o soberano fizer, por consequência aquele que se queixar de uma injúria feita por seu soberano, estar-se-á queixando daquilo de que ele próprio é autor”.<sup>7</sup>

Os cidadãos têm, em Kant, três atributos jurídicos inseparáveis de sua natureza: a) somente obedecer a leis que ajudou a fazer, tendo juntado sua vontade à geral, através do voto; b) a igualdade civil, que é a possibilidade de se impor mutuamente obrigações, o governante tem que ser membro da vontade geral; c) a independência civil, que consiste na conservação de seus próprios direitos e faculdades, serem detentor de sua própria existência e conservação, como membro da república não dever sua existência a outro e não ser representado por outro.

Contudo, distinguem-se os cidadãos ativos dos passivos, já que os segundos não participam do sufrágio e assim não unem sua vontade à vontade geral. São privados dessa participação os seres que para proverem sua existência obedecem a direção de outro, à quem é considerado acessório. Isso não se ocorre quando a dependência for em relação ao estado. Esses cidadãos passivos serão associados do estado como homens e estarão sob a constituição civil, serão respeitados pelos demais segundo as leis da liberdade e da igualdade natural já que a constituição nunca se volta contra a lei natural. Não poderá, então, promulgar nenhuma lei que impeça um cidadão passivo de tornar-se ativo.<sup>8</sup>

Há sintonia da tese kantiana com seu tempo: a) a Alemanha estava atrasada em relação ao processo de

industrialização em países como Inglaterra e França. Não existia, ainda, uma concentração de renda acentuada. b) a industrialização supõe uma concentração da propriedade e uma grande quantidade de pessoas que trabalham para esses proprietários; c) Kant apresenta-se então como filósofo da Revolução Francesa, a qual supera o estado religioso e institui o estado civil; d) o estado civil terá que estar sob o domínio da burguesia nascente, mas com ela nascia o proletariado. Kant não teve olhos para o que estava por vir, ou seja, a incapacidade de continuar sendo depositado todo o poder de uma sociedade somente nas mãos dos proprietários. A complexificação e transformação da sociedade moderna foram subestimadas pela teoria jurídica kantiana. Metodologicamente introduzimos a seguinte questão: Kant via o processo histórico a partir da Alemanha, sem considerar seu atraso, ou a partir da França e Inglaterra, mais adiantadas, ou ainda, sua preocupação estava voltada para a lógica interna do sistema, sem dar atenção à aplicabilidade dos seus escritos?

Por hora retomemos a questão da partição dos poderes. Os três poderes, enquanto derivados de uma idéia de cidade em geral, são essenciais à constituição, Kant os classifica como dignidades políticas. Existe uma relação de superioridade, por parte da vontade unida do povo em relação à multiplicidade desse povo. É o contrato primitivo o ato pelo qual o povo se constitui em cidade, nesta, os membros se desvinculam de sua liberdade exterior ante o povo, para encontrarem-se como membros da república, enquanto membro de uma comunidade de vontades. Conforme Kant,

não se pode dizer que na cidade, o homem em sociedade tenha sacrificado com uma finalidade uma parte de sua liberdade exterior, natural; senão que tenha deixado inteiramente sua liberdade selvagem e sem freio, para encontrar toda sua liberdade na dependência legal, quer dizer, no estado jurídico; porque esta dependência é o eixo de sua vontade legislativa própria.<sup>9</sup>

Deve existir entre os poderes de uma sociedade, uma mútua complementaridade, da qual, e somente a partir disso, resulta a organização perfeita da constituição do Estado. Além disso, os poderes devem se auto-subordinar de forma que um não possa usurpar o poder do outro. Cada poder tem sua autonomia, mas sob fiscalização dos outros poderes. Esta coordenação entre os poderes é que proporciona os direitos de cada sujeito. Sendo a vontade do legislador a representação da vontade unida do povo, isto é irrepreensível, bem como não existe apelação à sentença do juiz supremo já que este julga de acordo com as leis criadas a partir da vontade unida do povo, e esta, sendo soberana, não pode a nada submeter-se.

O poder executivo deve estar investido em uma pessoa moral e física, este, é o agente ou governante do Estado. Dele é que deriva a instituição dos magistrados, as orientações e regras segundo as quais cada um pode adquirir ou conservar bens em conformidade com a lei. As determinações dessa pessoa moral ou jurídica não são leis, mas decretos, e assim possíveis de serem revogados já que se destinam a decidir casos particulares, como ordem aos ministros e outros encarregados do governo. Segundo Kant, não são boas duas

formas de governo: a) o governo que tenha na mesma instância o governante e o legislador, por dar ao executivo o poder de legislar, afastando este da vontade geral do povo; b) o governo paternalista que trata todos os membros da sociedade como menores, ou cidadãos passivos. É necessário que os governos tratem seus membros como componentes de uma família, mas ao mesmo tempo como cidadãos independentes. Deve ser possível a cada cidadão possuir-se a si mesmo, não dependendo da vontade de outro, seja quem for o estado ou outro cidadão. O legislador não pode governar, pois, o governante está submetido às leis, e o legislador sendo soberano não pode estar submetido a nada.

Nos casos em que o executivo rompe com a tripartição de poder; falha na execução das leis, o soberano pode destituir o governante, fazendo-se valer de sua soberania. E isso não é contraditório com a função do legislador, já que a soberania é justamente a vontade unida do povo. O ato de destituição não caracteriza nem julgamento, nem execução, mas simplesmente a criação das condições para que o estado volte a ser gerido segundo a constituição. Neste caso como em todos os outros a pena não é imposta pelo soberano, já que a destituição não se constitui como pena. O legislador não pode ser punido, já que é a vontade do povo, e assim soberano, e somente um poder maior poderia puni-lo, em não existindo esse poder, não existe punição.

Os julgamentos não podem ser feitos igualmente pelo executivo. Somente a nomeação dos juízes, enquanto o

povo se julga a si próprio via representantes escolhidos livremente para cada julgamento. Sendo a sentença um ato que incide particularmente, em caso de serem sempre os mesmos julgadores, poderia surgir uma instituição viciada, o que comprometeria o caráter público da justiça. Assim, o ato particular da justiça pública é exercido por um tribunal em relação a um indivíduo que é parte do povo. Por isso o executivo não pode ser juiz, sob pena de estar sujeito a incorrer em injustiça, já que o povo não opinaria. O tribunal aplica a lei via o poder executivo, dando o que é seu a cada um. “O povo somente pode, pois, julgar por seus delegados (jurados), ainda que de maneira somente mediata. Estaria abaixo da dignidade de um príncipe fazer-se de juiz, quer dizer, colocar-se na possibilidade de cometer injustiça, e expor-se assim a uma apelação.”<sup>10</sup> Portanto fica claro no Kant da *Metafísica dos costumes*, que com relação ao direito público ou de cidadania, é na tripartição do poder que o cidadão tem garantia de autonomia e, assim, pode ter liberdade civil como conservadora das leis. É sobre esses pilares que reside a estabilidade e legitimação jurídica do estado.

Quanto aos efeitos jurídicos que se derivam da natureza da associação civil, Kant entende que os seres humanos ao constituírem uma sociedade e assim se submeterem à legislação que é fruto da vontade geral, não podem ter atitudes práticas contra esse poder, nem contra sua origem. Devem respeitar as leis mesmo não concordando com elas. “A origem do poder supremo é insondável, do ponto de vista prático, para o povo que está submetido a ele”.<sup>11</sup> É legítimo,

contudo, investigar teoricamente, bem como efetuar queixas junto ao estado. A lei tem quase um poder divino, por não anunciar um princípio teórico da constituição civil, mas uma idéia como princípio da razão prática. Ou Seja, o princípio de que o respeito ao poder é devido, não importando a origem dele.

Uma contraposição ao poder constituído de uma sociedade somente poderá se manifestar publicamente, e para isso seu poder terá que ser maior que o poder até então instituído. Quando isso ocorrer, a soberania será devida à nova força, ao novo governo, já que sempre o maior poder é que é soberano. Em havendo uma revolução, os cidadãos deverão zelar pela nova constituição e respeitar a soberania do novo governo.<sup>12</sup> Não poderão ser punidos os antigos governantes, já que estes governavam de acordo com a constituição anterior. Poder-se-ia dizer que o questionamento havido, bem como a derrubada do governo foi ilegal, por não estar cumprindo com nenhum preceito constitucional, mas inclusive desrespeitando vários deles, contudo, os conceitos de revolução, de sublevação com derrubada do governo, historicamente são de movimentos que não tiveram por meta o aperfeiçoamento da constituição nem outro tipo de alteração que não a substituição desta por outra com pressupostos distintos. Assim, a ação revolucionária não tem a menor intenção de ser legal. Kant sabia disso, tanto que previu a obediência ao novo governo. Sabia que nenhuma sublevação poderia ser permitida, já que isso seria contraditório tanto quanto

qualquer tipo de oposição, à constituição. Porém entre a ilegalidade, que deve ser combatida pelo governo, e a imposição pública de um poder maior que o anterior, Kant via a diferença de que o segundo se constituía em soberano ao adquirir poder, não ao manifestar-se. Kant previu inclusive a possibilidade de enfrentamento duradouro entre o governo constituído e outras formas de poder. Deu ao governo os instrumentos legais para reprimir com violência este questionamento prático e disse que a pena teria que ser a execução. Assim, se não houvesse tal preocupação, o autor não teria previsto penas, atitudes legais para combater tais situações ilegais, contudo, possíveis. Não podemos esquecer que Kant assim como outros pensadores de seu tempo, estavam preocupados em submeter os poderes feudais às constituições republicanas. Nesse sentido o filósofo argumenta que os antigos governantes não podem ser executados formalmente, já que seria totalmente contraditório à legislação, por ter sido, o governante sob julgamento, representante legal de outra legislação. Tal crime seria mais horrendo do que o assassinato, por este último não ter a pretensão de ser legal, e poder ser motivado pelo medo de vingança do povo em relação ao governante destronado.<sup>13</sup>

Lembremo-nos que o maior senhor feudal da Alemanha era a Igreja, contra quem se volta Kant com sua meta de submissão de toda sociedade à Constituição da República. Sabia ser a propriedade do solo a maior fonte de poder do antigo regime, ou de qualquer regime. Embebido pela necessidade

de garantir à então burguesia nascente, o poder, tal como oito anos antes havia se consagrado na França, Kant cria a categoria de “propriedade suprema do solo” a qual pertence ao estado. Este estado não pode ser proprietário privado, mas deve ser proprietário supremo, abstrato, cabendo aos cidadãos individualmente a propriedade civil. Em Kant o menor poder sempre deve ao maior sua existência e submissão, o estado é que origina a propriedade privada, por ser proprietário supremo de toda a terra. Logo, o estado outorga a posse privada e a norma e lhe impõe impostos, bem como pode a qualquer momento desapropriá-la.

A preocupação principal de Kant foi impossibilitar aos governantes de serem proprietários privados, já que teriam a tendência a aumentar indefinidamente suas propriedades. Entretanto, a intenção parece clara no sentido de desarmar as antigas estruturas de poder, que justamente estavam afirmadas sobre tais privilégios. A tese de Kant, perfeita em sua estrutura lógica, quer a democratização burguesa da propriedade em detrimento dos privilégios feudais. Potencialmente todos os cidadãos podem tornar-se proprietários, basta que se esforcem. É a igualdade dos cidadãos perante a lei de todos os cidadãos, inclusive os governantes. O autor cita claramente a Igreja, como instituição que não pode ter estatutos autônomos em relação ao estado. Esta deve apresentar seus estatutos ao Estado constituído, e este autoriza suas atividades enquanto associação civil.<sup>14</sup>

Com a finalidade de conservação dessa sociedade que se constituiu pela submissão à um poder público interno, o governo pode fazer com que os ricos facilitem os meios

de subsistência dos pobres. Isso se daria via impostos recolhidos pelo estado e repassados à instituições com o fim de atender aos pobres, por terem os ricos sua existência submetida e ao mesmo tempo garantida pelo estado. Kant não acha que essas contribuições possam ser espontâneas, pelo contrário, o Estado pode utilizar da condição de proprietário supremo da terra, e assim do que existe sobre ela para garantir a contribuição. Essa cobrança se dá por vias legais e previstas, portanto, na constituição. O Estado tem esse poder também por ser responsável pela manutenção de seu povo, assim a obrigação de atender as condições de vida de todos.

É clara a preocupação constante do filósofo com o regramento das condições económicas, mas não da igualdade econômica dos membros da sociedade. A interferência do Estado teria a finalidade tímida de garantir as mais imperiosas necessidades naturais, não permitindo que os cidadãos façam da pobreza uma profissão, o que implicaria taxar os outros de forma injusta. O Estado é que fornece as condições para que o indivíduo viva e assim ele, Estado, se conserva. Mas o Estado outorgará maior propriedade para quem trabalhar mais, for mais persistente, menos preguiçoso, ao que não se sujeita à posição de membro passivo da sociedade.

Ao retomar a questão do clero, Kant distingue entre a religiosidade do povo, que deve ser respeitada pelo Estado, e a instituição Igreja, que esta sujeita a um direito negativo, capaz de rechaçar a influência desta sobre a república política. Neste sentido afirma que o ser humano sente necessidade de se submeter a seres supremos, além do

visível, Estado, o invisível, Deus, por isso o respeito à religiosidade do povo. Outros são os direitos do soberano no Estado, o filósofo cita a distribuição dos empregos, além de mais duas atividades que o soberano cumpriria: a) a de garantir a “hierarquia dos superiores (para o mando) com relação aos inferiores (que ainda que livres e unicamente obrigados pelas leis públicas, estão sem embargo, destinados a obedecer aos superiores)”;

b) o direito “relativamente benéfico” de castigar.<sup>15</sup> Existe aqui certa obrigatoriedade de distribuição de postos a ocupar, por parte dos superiores, que mandam e os inferiores que obedecem. Neste sentido Kant estabelece já aqui as bases do funcionalismo, ao reservar lugares distintos à cidadãos com aptidões distintas, assim como o faz ao propor o desafio a todos para acender de postos, uma vez adaptados à sociedade. Encontramos posição semelhante em seu contemporâneo Saint Simon (1760-1825) ao procurar colaborar para ordenação da nova sociedade, à qual todos deviam se adaptar. Não se trata de construir uma teoria que se adapte à sociedade, mas de construir uma teoria que dê conta da propriedade e à qual a sociedade se adapte.

Augusto Comte (1798-1857) afirma textualmente: “Hume Constituiu meu principal precursor filosófico, Kant se achava a ele ligado; a concepção fundamental deste não foi verdadeiramente sistematizada e desenvolvida senão pelo positivismo”.<sup>16</sup> Adam Smith (1723-1790) já havia escrito *A origem das nações* de onde pode-se ler que a fonte dos bens é o trabalho. Kant igualmente sabia disso e considerou esse dado em sua estrutura jurídica ao definir a possibilidade

dos contratos entre cidadãos para trabalhar, mediante salários. Esse dado caracteriza bem seu conhecimento e consideração das estruturas industriais nascentes. Ele distingue o empregado do escravo e diz que no Estado só podem ser feitos contratos que possam ser cumpridos sem implicar o comprometimento da vida do contratado.

No que concerne ao Direito de Castigar, Kant trata de dois tipos de crime: público e privado. O primeiro é o cometido contra o Estado, comprometendo ou sendo contrário a toda a sociedade; o segundo é o que atinge um cidadão individual. Há uma ligação individual do cidadão ao Estado. Kant extraiu dos seus conceitos morais uma justificativa da pena jurídica que se afasta muito dos juristas do iluminismo. A punição jurídica, diferente do castigo natural do vício que se pune a si mesmo, deve aplicar-se ao réu, não como um meio para obter o bem, mas somente por ter havido um delito. “O direito de castigar é o direito que tem o soberano de afetar dolorosamente o súdito por causa da transgressão da lei”.<sup>17</sup>

O homem nessas circunstâncias não é um meio que pode servir de exemplo, mas um fim em si, e merecedor da pena mesmo que nem ele nem os demais cidadãos possam extrair algo disso. Kant chega a afirmar que mesmo que a sociedade civil se dissolvesse com o consenso de todos os seus membros, o último assassino que se encontrasse preso deveria antes ser justificado; e isso para que o sangue derramado não recaia sobre o povo que não aplicou o castigo e que seria cúmplice desta violação pública da justiça. Quanto a forma de direito que consiste em perdão ao culpado Kant

é sucinto e se limita a afirmar que sua aplicação só pode se dar em caso de ofensa ao soberano. A aplicação em outros casos implicaria em injustiça, já que um ato criminoso não seria punido. O soberano é o único que tem o poder de perdoar e isso o enobrece, por aproximá-lo do soberano invisível que é Deus.<sup>18</sup>

A relação jurídica de um cidadão com sua pátria e com o estrangeiro é assim constituída: a pátria é o país ou território no qual os cidadãos constituem a sociedade, ao produzirem uma constituição. Estrangeiro é o território ou lugar que não contenha uma sociedade civil; não tenha uma constituição. Existe ainda a província, que é a dependência de determinado território à um país, sendo que as pessoas desse território devem honrar o Estado dominante como país soberano. Tais relações devem ser orientadas por quatro princípios básicos: 1º) O membro de uma sociedade pode migrar, levando consigo os bens móveis e o dinheiro dos imóveis vendidos; 2º) O príncipe pode acolher estrangeiro e lhe ceder colônia, mesmo contra a vontade dos antigos habitantes, porém sem lhes diminuir a propriedade; 3º) O príncipe pode deportar os culpados por crimes, para províncias onde não tenham direitos civis; 4º) O príncipe tem o direito de enviar para onde quiser um malfeitor que não aceite a proteção do estado e que tenha vindo de outro país.

O Estado Kantiano é montado, como já se demonstrou anteriormente, na tripartição do poder em legislativo, executivo e judiciário. As relações entre os poderes são normatizados pela soberania da razão, que se constitui em um *ser de razão*, representante supremo de todo povo da república.

Entre as três formas de governo apontadas pelo filósofo: Autocracia, Aristocracia e Democracia, é a Autocracia (monarquia) que ele considera como a mais indicada à república. O monarca será o representante do *ser de razão*, “se o monarca é bom, quer dizer, não somente se quer o bem, mas se também sebe em que consiste”.<sup>19</sup> Contudo, a república deve constituir-se em sistema representativo, onde os deputados são eleitos pelo povo. A soberania nesse sentido pertence ao ser racional, íntegro e santo, porque é constituído pela vontade geral do povo. O soberano é o legislador que é humano e que cria as leis segundo a vontade geral, de acordo com o ser de razão. O monarca é o representante e depositário do poder soberano.

Esta estrutura, em Kant como em Rousseau, não garante a felicidade dos membros do estado, nem se propõe a isso. Também não é garantia do bem, o que pode ser encontrado de forma menos tensa e regrada no estado natural ou em um governo despótico. Mas é a possibilidade da salvação pública e consiste na maior conveniência da constituição com os princípios do direito, como um estado, ao qual somos obrigados a aspirar por força do imperativo categórico que diz: “Age de tal maneira que o motivo que te levou a agir possa ser convertido em lei universal”. Nesta passagem pelas formas de direito até alcançar o direito cosmopolita é que deve consistir a perspectiva dos homens. Será com as garantias das regras jurídicas que se chegará à paz no mundo, à paz perpétua.

Esta paz ou sumo bem, contudo, é somente consequência do regramento, não se poderia pensar que estas regras

fossem, em Kant, meios de chegar à paz, já que o cidadão tem obrigação, dever moral, de aspirar ao direito cosmopolita. O Sumo bem para o homem, que é um ser finito, consiste, não só na virtude, ação moral, mas também na união da virtude e da felicidade. A virtude é condição de tudo o que é desejável, mas é o bem completo e perfeito para seres racionais finitos, que têm também necessidade de felicidade. Em Kant, virtude e felicidade não estão unidas. A identidade entre virtude e felicidade foi admitida pelos epicureus e pelos estóicos, sendo que os primeiros viam a virtude na busca da felicidade e os segundos viam a felicidade na busca da virtude.

A condição para se alcançar a virtude é o respeito à lei moral e isso não influi sobre a felicidade que é adequação às leis e ao mecanismo causal do mundo sensível, o que por sua vez não torna possível a virtude. De certo modo, a felicidade deve ser uma consequência da virtude, não no sentido que esta possa produzir a felicidade segundo o mecanismo das leis naturais, mas no sentido de que torna o homem digno dela e por isso justifica a esperança de obtê-la. Contudo, para ser propriamente digno da felicidade o homem deve poder promover até ao infinito o seu aperfeiçoamento moral. Só a santidade, isto é, a conformidade completa da vontade com a lei, torna o homem digno da felicidade e constitui a condição do somo bem, ou seja, da união perfeita da virtude com a felicidade. Contudo à santidade não chegam os seres do mundo sensível, por isso a necessidade de acreditar em Deus. Não se trata de um dever, a crença em Deus, mas uma necessidade e a existência de Deus não

é necessária para o dever, uma vez que este se funda na autoridade da razão. O postulado, como necessidade da razão prática é, então, uma fé, e uma fé racional por ser sugerido por aquele conceito do sumo bem ao qual o homem como ser racional inclina-se.

### *DIREITO DOS POVOS*

O autor inicia a segunda seção do Direito Público da Metafísica dos Costumes, parte que trata do Direito dos Povos, caracterizando a constituição de um povo no sentido intelectual e jurídico, por ser um conjunto de seres considerados como tendo nascidos de uma mãe comum, a mãe República. Os membros de um povo são os cidadãos que compõem a república, são os seres que já abandonaram o estado de natureza e livremente ascenderam à liberdade garantida do estado civil e jurídico. Estes seres, que têm uma identidade de origem, tendem a permanecer unidos entre si, em uma constante relação centrípeta e a manifestar uma superioridade que os separa dos outros povos. Os Estados, em suas relações entre si, são como *peças morais* no estado de liberdade natural, pois não se instaurou nenhuma instância soberana à qual os Estados devessem obediência. Assim, não há garantias legais e jurídicas aos Estados, sendo a única possível, aquela assegurada pela força. Essa força é manifestada na guerra, pelo poder bélico, o que faz desse estado um estado de guerra. Não é necessário que os conflitos existam para que este estado assim se caracterize,

mas a simples inexistência de outras instâncias de resolução dos conflitos, como um aparato jurídico, explicita uma situação de não garantias.

Como tentativa de normatizar esse estado de não garantias, Kant propõe um pacto, uma aliança, com características de um contrato social. Esse acordo daria caráter institucional à respeitabilidade que um estado deve, ou passa a dever, ao direito do outro. Ao mesmo tempo, garante a possibilidade de união entre Estados para protegerem-se de ataques estrangeiros. Pode-se perceber bem a intenção kantiana, já amadurecida, na seguinte passagem da Paz Perpétua:

Povos, como Estados, podem ser julgados como homens individuais, que em seu estado de natureza (isto é, na independência de leis exteriores) já se lesam por estar um ao lado do outro, e do qual cada um em vista de sua segurança, pode e deve exigir do outro entrar com ele em uma constituição similar e civil, em que cada um pode ficar seguro do seu direito. Isto seria uma liga dos povos, que, contudo, não teria de ser nenhum Estado de povos.<sup>20</sup>

Essa aliança consistiria em uma organização horizontal que contasse com a concordância livre dos membros. Não consistiria em criação de um poder superior, ao qual os Estados devam soberania; ao contrário, trata-se da criação de uma federação, a qual depende, para sobreviver, da disposição dos Estados em se aliarem.

A necessidade de constituição de pactos entre os Estados para impedir os conflitos mediante o uso da força encontra

suporte exatamente no direito que antes, durante e depois da guerra esteja comprometido com a paz futura. Uma paz que garanta a soberania dos Estados, ou que se proponha a isso, e que possa assegurar a posse das conquistas ou aquisições legítimas. Para que a guerra não seja uma manifestação da vontade do chefe do Estado e sim de toda a sociedade, sua declaração deve ser aprovada previamente por todos os cidadãos ativos, através dos seus representantes. Essa é a condição que, uma vez cumprida, permite ao Estado dispor dos cidadãos para fazer a guerra. Poder-se-ia dizer que não se trata de uma autorização pelos cidadãos para que outro que não eles mesmos façam a guerra. Enquanto membros constituintes do Estado, uma vez consentindo, estão eles mesmos declarando ou não a guerra. Se declarada, cabe a eles próprios lutarem. Nesse sentido, cada homem em luta é parte do Estado em luta, já que quem faz a guerra é sempre o Estado enquanto vontade unida do povo e não os cidadãos individualmente.

Relativamente ao *direito de fazer a guerra*, John Locke, em seu *Segundo tratado sobre o governo*, na parte que trata do estado de guerra, define o direito à guerra entre os indivíduos de forma semelhante à definição kantiana desse mesmo direito entre os Estados:

O estado de guerra é um estado de inimizade e destruição; e, portanto, um estado que declara desígnio inalterável e calmo com relação à vida de outrem, por meio de palavra ou ação, não apaixonado ou precipitado e o coloca em estado de guerra contra aquele a quem

declara semelhante intenção, expondo de tal maneira a vida ao poder de outrem ... expondo-lhe a causa; sendo razoável e justo passo eu a ter o direito de destruir aquilo que me ameaça de destruição, pois pela lei fundamental da natureza, devendo-se preservar o homem tanto quanto possível quanto nem tudo se pode preservar, dever-se-á preferir a segurança do inocente...<sup>21</sup>

O direito de fazer a guerra é concebido por Kant como legítimo — apesar de a relação entre Estados ser de liberdade natural —, nos casos em que haja ameaça aos direitos. O Estado ameaçado pode utilizar-se do expediente da guerra, já que não existem vias jurídicas a serem recorridas. Nesse sentido, um Estado, ao ser agredido ou ao perceber-se ameaçado por outro que cresce rapidamente, incorporando território ou preparando-se belicamente para a guerra, pode, em precaução à sua integridade, entrar em guerra individualmente ou constituir aliança com outros Estados para, juntos, guerrear contra o Estado eminentemente agressor. A clara intenção kantiana é a de evitar a dominação de um Estado sobre o outro e, assim, perpetuar a existência dos impérios. O direito de fazer a guerra fundamenta-se no necessário equilíbrio entre as nações. As nações podem guerrear entre si, mas não podem hierarquizar-se pela força das armas. Kant está perfeitamente em sintonia com o seu tempo. A Revolução Francesa havia sido uma clara manifestação da modernidade, que se apresentou superando as estruturas eclesásticas e imperiais que reinavam no

antigo regime. A partir dela, as relações entre os povos deixaram, aos poucos, de serem dominações bélicas, para se tornarem dominações econômicas e, assim, sem necessidade de anulação das nações entre si. As relações entre povos, que estavam em um momento de transição, tornaram-se relações capitalistas maduras.

O *direito durante a guerra* trata da possibilidade de se conceber, leis em um estado de guerra, privado de leis, logo, uma tarefa difícil a que Kant se limitou a apontar noções a respeito do tema e reforçar o princípio que deve normatizar as ações humanas, ou seja, a perspectiva da paz. Nesse sentido, em existindo guerra, ela deve ser conduzida, por ambas as partes, respeitando os princípios que, mediante a universalização das ações e pronunciamentos, estejam em sintonia com a saída do estado de natureza e entrada em um estado legal. As leis que derivam dessa perspectiva universal deveriam estar em um estado de guerra, de acordo com o que segue: “fazer a guerra segundo princípios tais, que seja sempre possível sair desse estado natural dos povos (em sua relação mútua externa) e entrar em um estado jurídico”<sup>22</sup>, eis a obrigação ditada pela racionalidade. É necessário que não se estabeleçam relações de superioridade e submissão entre Estados. Não é permitido a nenhum Estado promover guerras punitivas, já que as punições somente podem ser aplicadas por superiores a inferiores, de soberanos a súditos. Não são justas, assim, as guerras de conquistas ou extermínio, já que a guerra somente deve ser deflagrada como último recurso para evitar uma injustiça.

Assim, ela se faria como reação à ameaça, como forma de garantir o já pertencente a um Estado, mas não deve consistir em instrumento para adquirir bens ou territórios. Na perspectiva de evitar injustiça ao Estado inocente, concordante com Locke, Kant diz que o Estado agredido pode reagir à agressão com todo expediente de formas, exceto as que comprometam a cidadania dos súditos. O Estado não pode servir-se de práticas fraudulentas, essas corromperiam a confiança necessária à paz em nome da qual a guerra é efetuada.

Tanto em Kant como em Rousseau, encontramos posições semelhantes com relação ao envolvimento dos indivíduos de um Estado nas guerras travadas por eles. Podemos perceber a clara concepção de Rousseau nesta passagem:

A guerra não representa, pois, de modo algum, uma relação de homem para homem, mas uma relação de Estado para Estado, na qual os particulares só acidentalmente se tornam inimigos, não o sendo nem como homens, nem como cidadãos, mas como soldados, e não como membros da pátria, mas como seus defensores. Enfim, cada Estado só pode ter como inimigo outro Estado e não homens, pois que não se pode estabelecer qualquer relação verdadeira entre coisas de natureza diversa.<sup>23</sup>

Em Kant pode-se ler que a condição para que não haja injustiças particulares é de que as guerras devam ser feitas entre Estados, não sendo lícito, portanto, que um Estado

saqueie o povo do Estado adversário, já que o povo só é inimigo à medida que defende um Estado, na condição de soldado. Assim Rousseau concebe esta questão: “Um príncipe justo, mesmo em plena guerra, apossa-se de tudo o que pertence ao público em país inimigo, mas respeita as pessoas e os bens particulares; ele respeita os direitos sobre os quais os seus se fundam”.<sup>24</sup>

Conforme o *direito depois da guerra*, em havendo débitos a serem saldados, um Estado pode entregar os bens públicos, ou utilizar-se do direito de proprietário supremo dos bens particulares e desfazer a relação de propriedade particular, tornando-o público, quando então poderá entregá-lo em pagamento das dívidas. Nos períodos de assinatura de tratados de paz, o Estado vencedor da guerra não poderá exigir reembolso dos gastos da guerra, para não caracterizá-la como injusta ou punitiva, apesar de poder estabelecer as condições sob as quais a paz irá ser firmada. O tratado deve respeitar a perspectiva de paz e não ser motivado pela superioridade bélica de um dos Estados, o que caracterizaria submissão. A coerência lógica do raciocínio kantiano, que parte da obrigação, ditada pela razão, de perseguir a paz, é condicionada à boa vontade das partes envolvidas nos conflitos, pois, a guerra não se daria de forma a que a superioridade bélica impusesse a paz, mas na perspectiva de que a persistência da paz não deve levar à submissão. Não existem instrumentos que possam garantir essa coerência entre perspectiva de paz e não-submissão. Caso um Estado não se defendesse das agressões por perceber que seria

vencido, isso constituiria uma violência, mas o Estado agressor não sofreria nenhuma pena. Está prevista, no direito depois da guerra, a troca ou devolução de prisioneiros. Terminado o conflito, se desfaz o direito de prisão de cidadãos de outras nações, por ter perdido vigência o direito de guerra. O tratado é a instauração da paz, e os membros de um Estado não podem ser punidos por outro que não o Estado ao qual eles devem soberania e que lhes garante direitos.

Rousseau trata de uma questão que Kant aborda de forma semelhante. Concordam ambos que um Estado, ao tentar tornar o território vencido, colônia, e o povo, escravo, não estaria estabelecendo a paz, mas prolongando a guerra. Um Estado não adquire direitos sobre o território ou povo vencido em guerra. Desse modo, a paz deve ser firmada entre Estados e os membros reintegrados à seus países. “Assim, seja qual for o modo de encarar as coisas, nulo é o direito de escravidão não só por ser ilegítimo, mas por ser absurdo e nada significar. As palavras escravidão e direito são contraditórias, excluem-se mutuamente”.<sup>25</sup> O tratado é o reconhecimento da independência de ambos os Estados guerreiros, já que é condição que ambas as partes sejam livres na assinatura do mesmo. Assim, nem o território torna-se colônia, nem o povo torna-se escravo ou perde a cidadania ao perder a guerra.

Em conformidade com o *direito de paz*, toda nação que deseja manter-se excluída dos conflitos entre outras nações deve ser respeitada em sua decisão. Kant concebe estado

de direito a tal opção, garantindo a possibilidade de existência de territórios neutros que se opõem à guerra, já que não constituem parte dela e não tomam posição ao lado de nenhum dos envolvidos. Deve ser garantida a essa nação sua independência e, também, que não seja atingida pelas agressões cometidas entre as nações em conflito. Reside, ainda, no direito de paz, a possibilidade de aliança entre Estados para a defesa comum a estrangeiros ou movimentos internos; contudo, é vedada a aliança com fins ofensivos ou de engrandecimento exterior.

Segundo o autor, Aléxis de Tocqueville apresenta outra possibilidade de garantia da paz entre os Estados. Sua alternativa não diz respeito ao regramento legal, mas entende que a paz estará garantida na proporção em que haja igualdade econômica entre os mesmos. Essa solução não prevê a legalização do estado de relações entre nações, nem está submetida às regras da razão que ditam, a priori, a necessidade de criar-se um conjunto de leis que governem em lugar dos homens.

À medida que a igualdade, desenvolvendo-se ao mesmo tempo em vários países, impele simultaneamente os seus habitantes para a indústria e para o comércio, não somente os seus gostos se assemelham, mas os seus interesses se confundem e misturam, de tal sorte que nação nenhuma pode infligir às demais males que não venham a cair sobre elas próprias, e todas acabam por considerar a guerra como uma calamidade quase tão grande para o vencedor quanto para o vencido.<sup>26</sup>

Contudo, em Kant o dever é que impede os conflitos, a observância à regra universal nos pronunciamentos ou atos, sendo coerentes com a perspectiva da paz.

O que é um inimigo injusto, segundo os conceitos do direito das gentes, no qual cada Estado é juiz em sua própria causa, como ocorre em geral no estado de natureza? É aquele cuja vontade publicamente expressa (seja em palavras ou ações) denota uma máxima segundo a qual, se universalizada, seria impossível um estado de paz entre os povos e perpetuar-se-ia o estado de natureza.<sup>27</sup>

Contra tal Estado, que expressa uma máxima cuja universalização implicaria perpetuação do estado de guerra, o direito dos outros Estados é ilimitado. Isto é, torna-se um direito a deflagração da guerra. É lícita a coligação de Estados para impedir que essa máxima seja reproduzida, já que ela contraria “os tratados públicos” que interessam a todos os povos. Essa aliança, contudo, não pode suprimir o país agressor ao fim da guerra, o que constituiria injustiça ao povo, que teria seu direito primitivo de viver em sociedade, abolido. Porém, podem os membros da aliança, impor nova constituição com vistas à paz.

### *DIREITO COSMOPOLITA*

O direito cosmopolita fundado na associação pacífica de todos os povos da terra, mesmo não sendo alcançado praticamente, é necessário de caráter moralmente obrigatório.

A razão dita irrevogavelmente: não deve haver guerra, nem entre os indivíduos nem entre os estados. Devemos agir como se a paz perpétua fosse possível e constituir as instituições que parecem mais aptas a alcançá-la. Ainda que isso não passasse de um desejo piedoso, nunca nos enganaríamos impondo-nos a máxima de atender a sua realização a todo custo, por tratar-se de um dever.

Kant condena o uso da força na criação do direito e da justiça, não é “lícito ser por um momento injusto para fundar em seguida com mais segurança o reinado e a prosperidade da justiça”. Porque a justiça não pode ter origem em sua contrária, naquilo a que se propõe destruir.<sup>28</sup> A perspectiva aberta pelo Direito dos Povos é de que todos os povos da terra devam abandonar o estado de natureza, o estado desprovido de garantias legais. Esse abandono, a que todos os Estados devem tender, fundamenta-se na necessidade de garantias sobre as conquistas e sobre o meu e teu dos Estados, que, no estado natural, é provisório. Não é, contudo, possível criar-se uma união universal dos Estados, que teria um governo universal. Isso possibilitaria a criação de corporações, as quais inaugurariam outro estado de guerra.

Segundo Kant, a última finalidade do direito dos povos é a paz perpétua; contudo, ele reconhece a impossibilidade dessa idéia tornar-se realidade. Assim, os princípios políticos que dessa idéia podem ser herdados com a finalidade de aproximar os Estados é que podem e devem ser efetivados praticamente. O direito dos povos ganha efetividade somente na criação de constituições que unam de direito e de fato

Estados vizinhos e cujos conflitos possam ser resolvidos por entendimento em processos jurídicos. Não podemos, porém, deixar de reconhecer que as atitudes condenadas por Kant, no que se refere à expansão do regramento jurídico por vias violentas, foram muito freqüentes em toda a História. Poder-se-ia dizer que foram, por excelência, as formas de implantação do aparato jurídico nas regiões onde ela ainda não existia. Nesse sentido, pode-se dizer que a justiça de todos os tempos teve origem na injustiça. Isso, contudo, não invalida a afirmação Kantiana de que não deve ser assim, já que é sempre logicamente possível e legítimo propor maior racionalidade às ações humanas.

Conclusivamente, Kant afirma que, mesmo sem podermos demonstrar a aplicabilidade ou não de sua teoria, cabe optarmos entre se queremos que ela se efetive ou não. Assim, podemos adotar a máxima ditada pela razão pura prática. “Não deve haver nenhuma guerra, nem entre tu e eu no estado natural, nem entre nós como povos que, constituídos legalmente em nosso interior, estamos sem dúvida em um estado extralegal exteriormente ou em nossas mutuais relações, porque o direito não se deve buscar por meio de guerra”.<sup>29</sup>

Devemos agir como se o fim da guerra entre os povos e a constituição de um acordo internacional entre os mesmos fosse possível. Esta possibilidade de paz não pode deixar de ser perseguida, mesmo quando constituir-se como simples aspiração, pois ela representa mais do que isso. Seguir a perspectiva da paz significa seguir o imperativo da razão.

Assim, talvez, se possa inverter o sentido das instituições internas às nações, as quais não devem ter como orientação a preparação para a guerra. “Porém a regra dessa constituição não deve ser buscada na experiência daquela que tem ido bem até agora, mas deve ser deduzida *a priori* pela razão do ideal de uma associação jurídica dos homens sob leis públicas em geral”.<sup>30</sup> Desta forma, trata-se de perseguir sempre o soberano bem político, na perspectiva de se aproximar, cada vez mais, os Estados. Isso será possível através de acordos internacionais, de um regramento universal com vistas a garantir sempre mais a extinção dos conflitos.

É necessário que se estabeleça um critério *a priori* para julgar o empiricamente existente. Não se pode julgar segundo padrões práticos da experiência. O julgamento tem que contar com uma metafísica na qual os homens se inspirem e respeitem as suas leis universais. A idéia de paz universal é a metafísica mais sublime, justamente pela sua universalidade. Essa metafísica proposta por Kant tem como característica não se opor à objetividade. Nesse sentido, ela funcionaria como orientadora das ações humanas e, portanto, também dos chefes de Estados, no sentido de respeitar a universalidade no cumprimento da máxima da razão para que se construa a paz universal. Como afirmou Einstein em 1947: A ONU, neste momento, e o Governo Mundial, no futuro, deverão servir a um único objetivo a garantia da segurança, tranqüilidade e bem-estar de toda a humanidade. A existência de uma instituição internacional que, solidariamente com os Estados Nacionais, possa aprimorar a convivência entre os povos do planeta, como instância promotora de segurança, tranqüilidade e bem-estar entre as

nações, seria fruto da adesão dos povos a um contrato universal que os tiraria do estado de insegurança.

Para Kant o propósito supremo da humanidade, tornar-se moralmente elevada, a ponto de partilhar regras universais de limites, a liberdade individual em detrimento da liberdade de todos. Alias, é nas sociedades organizadas em fóruns mundiais que se tornam possíveis tratamentos a problemas urgentes e impossíveis de ser solucionado em nível estritamente nacional, como o desarmamento amplo, para impedir guerras locais ou totais; a neutralização do consumismo egocêntrico; a superação do racismo; a preservação da diversidade cultural; a criação de alternativas ao desemprego; a erradicação da fome e das epidemias; a preservação do meio ambiente. Esta instituição seria capaz de proporcionar uma *cidadania mundial* e teria a finalidade de administrar os conflitos entre nações pobres e ricas, entre o nacional e o internacional, constituindo-se como Federação Democrática e Mundial. Nos termos de Kant, trata-se de criar “... um estado de *cidadania mundial* com o seio em que se desenvolverão todas as disposições originais do gênero humano”. Tal conquista seria o que coroaria o constante progresso moral humano. Importa salientar que tal progresso não se produz sem rupturas e, também, não se completa inteiramente; persegui-lo, é uma tarefa racional. Ao historiador cabe partir desse a priori racional e, assim, produzir a universalidade das leis naturais expressas no desenvolvimento da humanidade enquanto espécie.

## NOTAS

<sup>1</sup> Legalidade designa a simples conformidade de uma ação com a lei constituída, enquanto moralidade é a ação unicamente em respeito a lei. Em relação à moralidade, falta à legalidade a intenção moral. A relação do cidadão com a lei é diferente em um e outro caso, a legalidade é compatível com a conformidade à lei, não só pelo respeito a ela, mas por temor ou esperança enquanto a moralidade é o respeito ao instituído legalmente.

<sup>2</sup> HOBBS, Thomas. “Leviatã” In: *Os Pensadores*, São Paulo: Ed. Abril, 1980, p. 106.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 105.

<sup>4</sup> KANT, Immanuel. *La Metafísica de los Costumbres*. Traducion y notas de Adela Cristina Orts y Jesus Comil Sancho. Madrid: Ed. Tecnos S/A, 1989b, p. 141.

<sup>5</sup> *Idem*, p. 142

<sup>6</sup> LOCKE, John. “Segundo tratado sobre o governo”, In: *Os Pensadores*, São Paulo: Ed. Abril, 1978, p. 82.

<sup>7</sup> HOBBS, Thomas. “Leviatã” In: *Os Pensadores*, São Paulo: Ed. Abril, 1980, p. 109.

<sup>8</sup> A necessária distinção entre cidadão ativo e passivo se infere da tese de que se o cidadão não consegue por si prover seu próprio sustento, tendo que se submeter a outro para que pelo seu mando o faça, esse cidadão não tem condições de saber o que é melhor para todos, e assim, legislar, já que nem a si próprio legisla.

<sup>9</sup> KANT, Immanuel. *La Metafísica de los Costumbres*. Traducion y notas de Adela Cristina Orts y Jesus Comil Sancho. Madrid: Ed. Tecnos S/A, 1989b, p. 146.

<sup>10</sup> *Idem*, p. 148.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 149.

<sup>12</sup> *Idem*, p. 154.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 154.

<sup>14</sup> *Idem*, p. 157.

<sup>15</sup> *Idem*, p. 162.

<sup>16</sup> COMTE, Augusto. “Catecismo Positivista” In: *Os Pensadores*. São Paulo: Ed. Abril, 1980, p. 121.

<sup>17</sup> KANT, Immanuel. *La Metafísica de los Costumbres*. Traducion y notas de Adela Cristina Orts y Jesus Comil Sancho. Madrid: Ed. Tecnos S/A, 1989b, p. 165.

<sup>18</sup> *Idem*, p. 177.

<sup>19</sup> *Idem*, p. 179.

<sup>20</sup> KANT, Immanuel. *La Metafísica de los Costumbres*. Traducción y notas de Adela Cristina Orts y Jesus Comil Sancho. Madrid: Ed. Tecnos S/A, 1989b, p. 38.

<sup>21</sup> LOCKE, John. “Segundo tratado sobre o governo”, In: *Os Pensadores*, São Paulo: Ed. Abril, 1978, p. 40.

<sup>22</sup> KANT, Immanuel. *La Metafísica de los Costumbres*. Traducción y notas de Adela Cristina Orts y Jesus Comil Sancho. Madrid: Ed. Tecnos S/A, 1989b, p. 186.

<sup>23</sup> ROUSSEAU, Jean-Jaques. “Do contrato social”. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1978, p. 28.

<sup>24</sup> Idem, p. 29.

<sup>25</sup> Idem, p. 29.

<sup>26</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Tradução e notas de Neil Ribeiro da Silva. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/São Paulo: Ed. USP, 1987, p. 433.

<sup>27</sup> KANT, Immanuel. *La Metafísica de los Costumbres*. Traducción y notas de Adela Cristina Orts y Jesus Comil Sancho. Madrid: Ed. Tecnos S/A, 1989b, p. 189.

<sup>28</sup> Idem, p. 194.

<sup>29</sup> Idem, p. 195.

<sup>30</sup> Idem, p. 196.

# ANTI-REPRESENTACIONISMO E REALISMO<sup>1</sup>

Tiago Medeiros

Coordenador de Estudos e Documentação do Instituto Anísio Teixeira

Bacharel em Filosofia pela UFBA

tiagomedeiroscontato@gmail.com

**RESUMO:** Os debates sobre o realismo ocupam um papel fundamental no acervo dos tópicos filosóficos do século passado. A atenção que Michael Dummett dedicou a esses debates promoveu uma notável ampliação de seu conteúdo e assegurou uma progressiva relevância filosófica a seus desdobramentos. Nesse artigo, abordo esses debates a partir de uma perspectiva anti-representacionista que vem a traduzi-los no escopo do paradigma do “espelhamento”. Para tanto, tomo como base teórica o pensamento de Richard Rorty e como motivo de condução a tese segundo a qual “o mundo está dado, mas verdade não está dada”. Os resultados apontam para o abandono do realismo como pauta filosófica e, em última instância, para uma modificação na autoimagem dos filósofos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Anti-Representacionismo; Realismo; Conhecimento; Pragmatismo.

**ABSTRACT:** The debates about realism play a central role in the collection of philosophical topics of the last century.

The attention that Michael Dummett has devoted to these debates, promoted a notable expansion of its content and ensured a progressive philosophical relevance to their developments. In this paper, we approach these discussions from an anti-representationalist perspective that comes to translating them into the scope of “mirroring” paradigm. To do so, I take as the theoretical basis the thoughts of Richard Rorty and the argument that “the world is given, but the truth is not given.” The results point to the abandonment of realism as a philosophical agenda, and ultimately to a change in the self-image of the philosophers.

**KEY-WORDS:** Anti-Representationalism; Realism; Knowledge; Pragmatism.

Em *Contingência Ironia e Solidariedade*<sup>2</sup> (RORTY, 2007), Richard Rorty afirma que há uma diferença entre dizer que o mundo é dado e dizer que a verdade é dada<sup>3</sup>. O objetivo disso é esclarecer que a noção de verdade não pode ser a de correspondência com a realidade, uma vez que verdade é atributo estritamente linguístico e que a linguagem nada mais é do que uma prática social. Com essa perspectiva, o autor aproxima-se de uma posição deflacionista e pragmatista que reduz o conteúdo do predicado verdade a um uso acautelatório e traduz sua relevância no horizonte da justificação. Assim, ele acredita que vincular práticas linguísticas a uma realidade não-humana é uma tentativa de escapar dos limítrofes transitórios de comunidades finitas. O que pode perfeitamente — e até mesmo para uma melhor realização de nossas metas políticas —, ser legado ao ostracismo.

Todavia, é importante notar que a abrangência dessa afirmação de CIS envolve algo mais do que uma reflexão deflacionista sobre a verdade. Ela parece pressupor que há uma concepção tendenciosa a uma espécie de realismo ontológico por parte do neopragmatista. Isso quer dizer que, ao enunciar que o mundo é dado, Rorty estaria, supostamente, assumindo uma posição realista mínima sobre o mundo, sem a qual, poderíamos supor, seu pragmatismo recairia no antigo subjetivismo dos idealistas.

Nesse texto, minhas metas serão (1) esboçar um mapa com algumas das principais posições de Rorty que o levaram a sustentar afirmação de CIS, (2) apresentar uma discussão sobre realismo fazendo algumas conexões com a leitura de Rorty sobre Dummett e, por fim, (3) apresentar a posição anti-representacionista (embasada nas teses de Rorty apresentadas

na parte 2) como recurso alternativo ao paradigma filosófico representacionista que contempla o realismo.

### ASPECTOS DO NEOPRAGMATISMO DE RORTY

É preciso observar alguns aspectos do pensamento de Rorty que o fazem sustentar essa afirmação de CIS e, ademais, é preciso discutir alguns pressupostos dessa afirmação antes de circunscrever o raio de alcance de suas conseqüências. Isso servirá de motivo para a abordagem do tema do anti-representacionismo. Em *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Rorty desenha a árvore genealógica da epistemologia (e, com isso, da filosofia anglo saxônica de matriz analítica) moderna. Um traçado que, além de servir de construção das principais teses elaboradas pela filosofia de língua inglesa, pretende descrever o caráter contingente dos problemas filosóficos postulados pela tradição epistemológica a partir da localização das circunstâncias histórico-filosóficas que engendraram sua necessidade e urgência, de um modo a reconhecê-los como inteiramente opcionais. Essa narrativa abarca desde o ingresso no problema cartesiano da duplicação substancial até o seu possível eclipse no surgimento da perspectiva hermenêutica da tradição continental.

A consecução desse movimento narrativo é oportunizada a partir do enfoque na noção de mente, amplamente estudada e discutida nos departamentos de filosofia norte americanos, como um primeiro aspecto do reinado da epistemologia que deve ser redescrito. Sob uma perspectiva epistemológica, é na mente que reside a nossa “essência especular” — a

característica que nos torna conscientes e autoconscientes, e que, portanto, nos diferencia dos demais organismos da natureza. Essa essência especular é tal como um espelho cuja imagem refletida pode representar a natureza fidedignamente — mas cuja falta de polimento de algumas partes pode fazer com que a imagem refletida não seja de adequada fidelidade ao que nos impute o mundo externo. O papel da filosofia seria o de verificar o aparelho mental, o espaço interno, tendo como resultado o conhecimento preciso que legitimaria a atividade filosófica como sendo a atividade de endossamento ou coibição das instituições e práticas, conforme a capacidade de atendimento ao requisito da representação. Essa é, sugestivamente, a ideia que está pressuposta em todo o desenvolvimento da epistemologia, segundo Rorty.

Interessa-me aqui acentuar que os desdobramentos desse ponto de vista são combatidos por Rorty, em diferentes partes de sua obra, com um fisicalismo não-redutivo (RORTY, 1997, p. 157 a 173) aliado ao chamado behaviorismo epistemológico (RORTY, 1994, p. 180). Rorty apresenta o fisicalismo como tendo amparo em Donald Davidson e o behaviorismo epistemológico de PMN como possibilitado por Sellars e Quine. A respeito do fisicalismo, ele pontua que seu fundamento se dá na interligação de algumas teses (davidsonianas): (1) a tese de que “as razões podem ser causas”, (2) a tese de que “não há nenhuma relação entre não-sentenças e sentenças (ou entre não-crenças e crenças) que possa ser chamada uma relação ‘que torna verdadeiro’” e, por fim, (3) a tese de que “metáforas não tem significados” (RORTY, 1997, p. 158).

O diálogo dessas três teses oportuniza a crença de que é possível descrever eventos sob a égide de relações causais de microestruturas (fiscalismo) e aceitar harmonicamente descrições paralelas sobre o mesmo evento (não-redutivismo), as quais geralmente se aplicam às macroestruturas sob um jargão preservado pelo uso comum. Assim, Rorty define um fiscalista como:

alguém que está preparado para dizer que todo e qualquer evento pode ser descrito em termos microestruturais, uma descrição que só menciona partículas elementares, e que pode ser explicada por referência a outros eventos assim descritos. (Idem, p. 159)

E conclui sua interpretação de Davidson dizendo:

Portanto, dizer que Davidson é um fiscalista anti-reducionista é dizer que ele combina essa asserção com a doutrina de que ‘redução’ é meramente uma relação entre itens lingüísticos, não entre categorias ontológicas. (Idem, p. 159)

O fiscalismo não-redutivo sobre o mundo, então, permite que Rorty recorra a uma perspectiva que assegura o que filósofos da mente chamam de “estados mentais” ou “entidades mentais” como podendo ser redescritos enquanto disposições físicas causadas por microestruturas em processos neurológicos. Destarte, delimita disposições como dores, prazeres e outras manifestações ditas “mentais de curto prazo” na mesma

esfera do que os behavioristas chamam de “disposições comportamentais” (RORTY, 1994, p.123).

A conjunção desse fisicalismo e da tônica nas manifestações comportamentais é coadunada na idéia de behaviorismo epistemológico. Na redescrição darwiniana e fisicalista, sujeito e mundo são postos em termos de organismos e ambientes. Isso, em última instância, oportuniza uma versão do conhecimento como consequência de conversação em práticas sociais e não de confrontação entre mente e mundo. O argumento que embasa essa ideia, e que, ademais, liga o fisicalismo ao behaviorismo epistemológico é: (1) se a relação entre organismos e ambiente possibilita a imersão de descrições desse ambiente, o faz apenas como consequência de uma relação de causalidade, na qual o ambiente estimula certas mudanças nos organismos e as reações desses organismos revertem-se em descrições respectivas, cuja finalidade é a predição para controle e manipulação do próprio ambiente; (2) com base na terceira tese do fisicalismo, as metáforas não são manifestações camufladas de descrições literais, por isso, a comunicação entre organismos baseia-se na menção a estímulos que o ambiente provoca mediante o uso de ruídos e marcas (RORTY, 1999, p.50), cujo uso feito por outros organismos, com a finalidade de fazer menção a estímulos similares ou miméticos, forma um complexo de símbolos denominado linguagem; (3) a linguagem, nessa medida, é um aglomerado de metáforas mortas – ou seja, tornadas literais — cujo uso promove a comunicação entre organismos que almejam o controle e a manipulação do ambiente que lhes provoca e lhes causa reações. Portanto, a linguagem e o conhecimento são atributos de interação

social. Assim, Rorty desenha a proposta do behaviorismo epistemológico e diz que sua “essência” é “explicar a racionalidade e a autoridade epistêmica por referência ao que a sociedade nos permite dizer, mais do que o contrário.” (RORTY, 1994, p. 179)

Ao fim e ao cabo, tal noção é também alcunhada de holismo, uma espécie de holismo “que não requer quaisquer suportes metafísicos idealistas” (idem, p. 180), na medida em que entende a linguagem como complexo de símbolos cuja estrutura mantém-se em constantes readaptações conforme exigências de incorporação de novas experiências, de um modo diferente do concebido pelos atomistas. Assim, Rorty diz:

ser behaviorista, no sentido amplo em que Sellars e Quine são behavioristas, não é oferecer análises reducionistas, mas recusar-se a tentar certo tipo de explicação: o tipo de explicação que não apenas interpõe tal noção como ‘familiaridade com significados’ ou ‘familiaridade com aparências sensoriais’ entre impacto do ambiente sobre os seres humanos e seus relatos a respeito, mas usa tais noções para explicar a confiabilidade de tais relatos. (RORTY, 1994, p. 181)

Essas duas posições filosóficas — behaviorismo epistemológico e fisicalismo não-redutivo — minam o pressuposto básico da epistemologia enquanto teoria que se preocupa com os traços do espaço interno preenchido por representações. Se a mente não é um grande espelho que reflete acuradamente a realidade, o seu conteúdo não pode ser as tais representações cujos níveis de acurácia determinam a exatidão na correspondência

e, desse modo, fazem reluzir o predicado verdade. Ademais, uma vez assumindo que tanto a mente quanto o ambiente com o qual o indivíduo interage são melhor descritos como um conglomerado de relações causais entre microestruturas, a pureza imagética e não táctea das “entidades mentais” perde o sentido. Assim, a ideia de epistemologia como “filosofia primeira”, porquanto “fundamento do conhecimento”, porquanto “conhecimento do conhecimento”, porquanto “conhecimento do espaço interno” pode ser renegada. As representações que figuram no espaço interno são, então, um falso problema.

Em suma, percebemos que a posição fisicalista de Rorty lhe faz assumir um mundo configurado por relações causais e seu behaviorismo epistemológico o faz assumir uma posição do conhecimento enquanto prática social cujos resultados são oferecidos justamente em consonância com a comunidade. Perde-se, nessa medida, o foco subjetivista volta-se, em contrapartida, para uma perspectiva de intersubjetividade do tipo habermasiana.

### *UMA DESCRIÇÃO DOS DEBATES SOBRE O REALISMO*

O intuito de dissolver a autoimagem da filosofia centrada na epistemologia, conforme podemos notar, é a grande tarefa de PMN. Mas a compreensão de que o *self* é uma realidade lingüística, uma rede de crenças e desejos (RORTY, 2007, p.57), cujo entrelaçamento é proporcionado por estímulos oriundos da interação com o ambiente (conforme sustenta o fisicalismo), não haveria de nos forçar à concordância

de que há algo que pré-existe aos seres humanos? Afirmar essa pré-existência não implica em negar o idealismo e assumir o mais tradicional realismo?

A afirmação de que há algo que existe independentemente de nossa existência é o que caracteriza o realismo ontológico. A afirmação de que há algo que existe independentemente de nosso conhecimento sobre ele é o que caracteriza o realismo epistêmico. Segundo Machado,

O termo “realismo” surgiu como o nome de uma teoria *metafísica*, sobre aspectos essenciais do *mundo*. Uma das posições na famosa querela dos universais, por exemplo, é denominada *realismo*. De acordo com o realismo, universais são entidades *reais*, ou seja, *existem* e sua existência é *independente de nós*. O realismo sobre o mundo empírico afirma que o mundo empírico também existe independentemente de nós (MACHADO, 2007, p. 73)

Percebemos com isso que o que marca o realismo é, em primeiro lugar, a força assertiva na concepção do termo “independência” em se referindo a algo não-humano. Algo existe realmente se é, em alguma hipótese, independente do humano. É isso, aliás, o que permite a caracterização de Kant como um realista empírico, ainda que não deixando de ser um idealista transcendental<sup>4</sup>. Como bem observa Porchat, “o realismo metafísico postula uma realidade concebida como existente em si mesma, com uma natureza constituída de modo determinado e independentemente de nossa capacidade cognitiva.” (PORCHAT, 2007, p.174).

O foco na questão da existência independente, quer seja com relação à própria existência dos humanos (realismo ontológico), quer seja com relação ao conhecimento desses (realismo epistêmico), direciona os debates a respeito do conhecimento para uma hipótese que pressupõe ser preciso ter fundamentos para as descrições de predição, sendo que esses fundamentos localizam-se, por sua vez, na própria existência independente. Desse modo, a hipótese orienta-se na questão sobre qual seria a relação de nossas asserções com a realidade independente, uma questão que versaria sobre o que nos garante a verdade daquilo sobre o que estamos falando. O que interessa, nessa interpretação, é que a existência efetiva do algo sobre o qual estamos falando nos imprima algo de sua realidade – que independe de minha existência e de minha descrição a respeito –, nos permitindo, com isso, uma observação sólida, segura e compartilhável que torne nossa crença a respeito verdadeira e justificável, nos permitindo caracterizar como conhecimento.

No início do século XX, Michael Dummett transformou as disputas filosóficas dos realistas contra os que se opõem às suas teses nas disputas entre realistas e anti-realistas, traduzindo-as de tal forma que o foco da disputa residia numa dimensão estritamente semântica. Assim, diz: “uma disputa sobre realismo pode ser descrita linguisticamente como sendo sobre a questão de se certas expressões – termos gerais de objetos materiais – possuem, genuinamente uma referência” (DUMMETT, 1963, p. 145)<sup>5</sup>. Ou seja, a questão é deslocar o ponto sobre o qual questionamos se a entidade da qual falamos é real para o ponto que nos apresenta o horizonte do que se referem alguns de nossos

enunciados. Por essa razão, Dummett esclarece que considera como medida exata e adequada para se referir às disputas entre realistas e anti-realistas aquela que as vincula “não a uma classe de entidades ou uma classe de termos, mas a uma classe de enunciados” (Idem, p. 146).

Ao fim e ao cabo, pressupõe-se a tradicional distinção entre o empirismo tradicional e a sua versão analítica. A ideia é oferecer à filosofia elementos que a norteiem para compromissos linguísticos em substituição aos compromissos da experiência. Nesse ínterim, a posição realista é aquela segundo a qual a compreensão de enunciados pertencentes a certas classes de enunciados é possibilitada independente da determinação de seus valores de verdade, ao passo que a posição dos anti-realistas é aquela segundo a qual a compreensão desses mesmos enunciados nessas mesmas classes de enunciados é impossível sem a determinação de seus valores de verdade. A disputa entre realistas e anti-realistas em relação à classe de enunciados é, então, a disputa sobre a determinação do significado de nossos enunciados. Como conclui Machado, “a disputa diz respeito ao tipo de significado que os enunciados da classe em disputa possuem: ou o significado dos enunciados é determinado pelos meios de que dispomos para determinar seus valores de verdade ou não é” (MACHADO, 2007, p. 75).

Deixando de lado os filósofos que criticaram a tradução semântica de Dummett a respeito das disputas entre realistas e anti-realistas, apelo diretamente para o tópico da verdade, apresento a posição de Rorty em relação a essa interpretação dummettiana. Por pôr a querela do realismo

como tendo base na disputa quanto ao significado da classe disputada, Rorty conclui que para Dummett “filosofia da linguagem é filosofia primeira” (RORTY, 1997, p.15). De acordo com o neopragmatista, o ponto de partida da posição dummettiana é a transmutação da pergunta sobre se “a realidade material é ‘dependente da mente’” para “a questão sobre que tipos de asserções verdadeiras, se alguma houver, encontram-se em relações representacionais para com itens não-linguísticos.” (RORTY, 1997, p.14). Desse modo, Dummett está disposto a aceitar como profícua a leitura que põe em conexão itens linguísticos com itens não-linguísticos, uma conexão que visa sancionar a verdade dos itens linguísticos em questão, desconsiderando, portanto, a segunda tese do fisicalismo. É importante perceber que aqui que há uma reciprocidade entre essa sanção da verdade, esse ato de tornar verdadeiro um enunciado em virtude da conexão com um item não-linguístico, e a representação tradicional da epistemologia clássica. Essa reciprocidade consiste em que o “item não-linguístico que torna S verdadeiro é o item representado por S” (idem, p.16).

Os pontos levantados, então, podem ser resumidos em (1) a tradução semântica de Dummett sugere uma adesão ao representacionismo da epistemologia clássica, uma vez que (2) acredita que é possível e recomendável traduzir a função de representar na função de tornar verdadeiro e (3), com isso, encontrar o elemento que legitime a filosofia da linguagem como filosofia primeira. A conclusão inevitável da interligação desses três pontos confere à tese de Dummett as características de uma tese situada no interior de um

paradigma representacionista. Segundo essa tese, a disputa entre realistas e anti-realistas é uma disputa que visa determinar um grupo de filósofos que aceitam que há questões de fato que nossos enunciados representam e um outro grupo que nega isso. Conforme formula o próprio Dummett:

Eu caracterizo o realismo como a crença em que enunciados da classe disputada possuem um valor de verdade objetivo, independentemente de nossos meios de conhecê-lo; eles são verdadeiros ou falsos em virtude da realidade existente independentemente de nós. O anti-realista opõe a isso o ponto de vista de que enunciados da classe disputada devem ser compreendidos somente em referência ao tipo de coisa que nós contamos como evidência para um enunciado dessa classe. (DUMMETT, 1963, p. 146)

Portanto, idealistas, céticos, realistas ontológicos e epistêmicos são partícipes dessa disputa, uma vez que todos estão dispostos a orientar a atividade filosófica nas questões relativas ao que dizer objetivamente sobre o mundo: ou nossos enunciados estão fundamentados numa realidade objetiva independente de nós ou dependem de nossa iniciativa descritiva tanto os valores de verdade dos enunciados quanto a própria realidade objetiva. O ponto nevrálgico da disputa é a própria noção de objetividade. Há quem a reivindique fazendo uso dos recursos realistas e há quem a reivindique fazendo uso dos recursos de seus oponentes.

Essa descrição dos debates sobre o realismo oferece bases para a sustentação de que o próprio realismo, em sua versão mais ampla proporcionada por Dummett, não é meramente uma tese que compreende a existência de um

mundo dado, mas, além disso, orienta a atividade filosófica no horizonte da objetividade, de que é preciso reconhecer alguma relevância na afirmação de que há algo independente dos homens que os situa num mesmo quadro referencial para formação da linguagem e para a atuação no mundo. Compreender que o anti-realismo é uma tese que nega a independência desse algo, ou seja, que afirma que qualquer enunciado depende de valores de verdade determinados anteriormente pelos homens é importante para que observemos que o anti-realista defende também a relevância em se falar de dependência ou independência e, portanto, de se refletir sobre os meios pelos quais podemos falar com segurança sobre a mesma objetividade. Realistas e anti-realistas, dentro do oferecido por Dummett, parecem ser anversos de uma mesma moeda cujo valor reside no representacionismo.

### *ANTI-REPRESENTACIONISMO*

Para problematizar um pouco mais a questão, a espécie de realismo mínimo (ou realismo de senso comum, advogada por Porchat), que parece pairar sobre o neopragmatismo de Rorty, decorre da intuição de que é absurdo negar a existência de algo independente de nós. Nesse sentido, precisaríamos afirmar que, de fato, algo tem de pré-existir às nossas descrições. É oportuna a seguinte citação de Costa a respeito:

Rorty não tematiza o fato de que ‘as árvores e as estrelas’ existem antes de que viéssemos a falar. Isto

pode insinuar que, de forma essencialista ou não, admite-se uma sorte de ‘realismo mínimo’ que permite afirmar que ‘a realidade das árvores e das estrelas’ antecede sua descrição. (COSTA, 1995, p. 35)

Assim, ao passo que Rorty parece oscilar dentro da dinâmica realista, Costa (que é um rortiano assumido) busca assumir um tipo de anti-realismo radical: “Concordo com Rorty, mas [...] digo, novamente, que a ‘realidade das árvores e das estrelas’ considerada como ‘realidade’ também é uma realidade fundada em acordo linguístico” (idem). Isso justifica-se, conquanto Costa verifica que nenhuma descrição de realidade é unânime, inquestionável ou desvinculada de propósitos específicos e, por isso, não há a independência que o realismo (ainda que mínimo) reivindica. Daí, “as intuições do senso comum que temos sobre a ‘realidade’ das ‘realidades não-linguísticas’ também são intuições que construímos, com vista a acordos linguísticos” (idem); e, por fim, “a definição [...] de realidade não-linguística como a realidade que independe de descrição para existir não se sustenta” (idem)

O que essa conclusão de Costa torna latente é a dúbia interpretação que o neopragmatismo de Rorty nos oferece em relação ao seu posicionamento na querela do realismo, o que, por conseguinte, poderia afigura-se como um problema interno à obra do autor. Se, por um lado, a afirmação de CIS nos sugere um realismo mínimo, os desdobramentos das teses do próprio Rorty embasam esse anti-realismo de Costa.

Contudo, o anti-representacionismo que vejo esboçado em partes da obra de Rorty pode fornecer um arsenal argumentativo que sirva de alternativa tanto ao realismo quanto ao anti-realismo. Como mencionei acima, ambos situam-se no interior do paradigma representacionista, uma vez que enfoca na pré-existência do mundo e justapõe uma objetividade que emerge como postura filosófica inevitável. Assim, ser realista ou ser anti-realista é sustentar uma postura de representação e confrontação no elo (tradicionalmente, mente ou linguagem) do homem com o mundo.

O anti-representacionismo (1) nega utilidade a qualquer referência a tópicos supra-históricos, quer seja (como gostariam os filósofos setecentistas) apelando para a mente, quer seja (como gostariam os filósofos analíticos) apelando para a linguagem; (2) considera a linguagem uma troca de ruídos e marcas (RORTY, 1999, p. 50) e foi firmada na ambiência na qual vivem os seus usuários, não podendo, portanto, estar mais ou menos fora do contato com a “realidade” do que o próprio corpo humano (como pressupõe as teorias dualistas). Além disso, o anti-representacionista (3) nega “que seja proveitoso para a explicação selecionar e escolher algo entre os conteúdos de nossas mentes ou de nossa linguagem, bem como dizer que este ou aquele item ‘corresponde a’ ou ‘representa’ o ambiente de uma forma que algum outro item não faz” (RORTY, 1997, p.18). Dessa forma, a própria idéia de acurácia como algo que pode ser avaliado cai por terra, uma vez que os anti-representacionistas (4) “não vêm nenhum meio de formular um teste de acurácia independente da representação — um teste de referência ou correspondência a

uma realidade ‘antecedentemente determinada’ –, nenhum teste distinto do sucesso supostamente explicado por essa acurácia” (RORTY, 1997, p.19).

Em suma, os problemas filosóficos tradicionais, desdobrados das concepções de mente e linguagem, que dá suporte à própria querela do realismo, são um atributo da tradição representacionista. Os quatro pontos mencionados acima justificam a postura mantida pelo anti-representacionista de recusa à relevância aos tópicos do realismo e do anti-realismo. Assim, ao convergir fisicalismo e behaviorismo epistemológico como duas atitudes anti-representacionistas, Rorty sugere um ponto de partida alternativo para a atividade filosófica restrita à querela do realismo desenhada por Dummett.

Com base nisso, devemos observar que o ponto nevrálgico da posição anti-representacionista situa-se na tese pragmatista e hermenêutica de que a ação sobre o mundo independe da certeza sobre se mundo é o mesmo para todos. Noutras palavras, não é preciso a segurança sobre se o mundo é consequência de nossas práticas construídas contextualmente para atendimento a propósitos específicos (anti-realismo) ou se, ao contrário, o mundo é o que precisamente permite a construção dessas práticas (realistas), por lhes ser anterior, não é preciso disso, eu dizia, para que nós construamos tais práticas. A relação dos seres humanos (organismos) com o mundo (ambiente) desdobra-se em ação (*praxis*) e criação (*poiesis*), com as quais as descrições que elaboramos se concretizam.

Voltando à parte 2, o misto da compreensão dos homens como seres biológicos complexos em interação com um

ambiente adverso (fiscalismo), com a ideia de que as práticas sociais são consequência do intercâmbio desses organismos num processo de conversação (behaviorismo epistemológico), viabiliza a crença de que a intervenção do homem no mundo não carece da certeza sobre se é o homem ou o mundo o que pré-existe e deve definir nossos conceitos e orientar nossas explicações.

A questão sobre se a frase de CIS que afirma o mundo como dado estaria, supostamente, afirmando uma existência externa que, por sua vez, estaria pressupondo uma posição realista, encontra, então, uma resposta negativa. Afirmar que o mundo é dado, é afirmar que estamos em interação com um ambiente que nos provoca estímulos e contra o qual reagimos e não afirmar que sabemos haver uma existência externa que representamos em nosso espaço interno e que é fundamental para que nossos itens lingüísticos se tornem verdadeiros ao se conectar com os itens não-lingüísticos. O ponto de toque da distinção é o foco que o realismo (e, por tabela, o anti-realismo) atribui à contemplação e que o fiscalismo atribui à interação.

Uma autoimagem da filosofia decorrente dessa consideração incorpora uma relação da filosofia com as demais áreas da cultura diferente, a partir da revisão dos pontos de pauta de sua agenda.

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup> Texto elaborado como resultado de algumas discussões desenvolvidas pelo Grupo de Estudos de Filosofia e Modernidade *Poética Pragmática*, sob a orientação do Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza.

<sup>2</sup> Doravante CIS.

<sup>3</sup> “Precisamos fazer uma distinção entre a afirmação de que o mundo está dado e de que a verdade está dada. Dizer que o mundo está dado, que não é uma criação nossa, equivale a dizer, com bom senso, que a maioria das coisas no espaço e no tempo é efeito de causas que não incluem os estados mentais humanos”. (RORTY, 2007, p.28)

<sup>4</sup> “A possibilidade da experiência é, pois, o que confere realidade objetiva a todos os nossos conhecimentos *a priori*.” (KANT, 2001, p. 194.) Cf. KANT, 2001: B195 — A156, B303. Todas essas passagens reiteram a afirmação do realismo objetivo de Kant.

<sup>5</sup> Todas as citações desse texto são de minha tradução.

## REFERÊNCIAS

COSTA, J.F. **A Face e o verso: Estudos sobre o homoerotismo II**, Ed. Escuta: São Paulo, 1995.

DUMMETT, Michael. *Realism*. (1963) In DUMMETT, Michael. *Truth and Other Enigmas*. Cambridge/MA: Harvard University Press (1978).

KANT Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução Alexandre Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

MACHADO, Alexandre N. **Deflacionismo, Realismo e Verdade**. In SALLES. J.C. (org) *Pesquisa & Filosofia*. Quarteto: Salvador, 2007.

PORCHAT, Oswaldo. *Verdade, realismo, ceticismo* In PORCHAT *Rumo ao ceticismo*. UNESP São Paulo 2007.

RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade: escritos filosóficos volume I**. Tradução Marco Casanova, Relume Dumará: Rio de Janeiro, 1997.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**, tradução Antônio Trânsito, Relume Dumará: Rio de Janeiro, 1994.

RORTY, Richard. **Contingência Ironia e Solidariedade**. Tradução Vera Ribeiro, Martins Fontes: São Paulo, 2007.

RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. London: Penguin Books, 1999.



